

UC-NRLF



B 4 452 277



FEB 28 1916

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

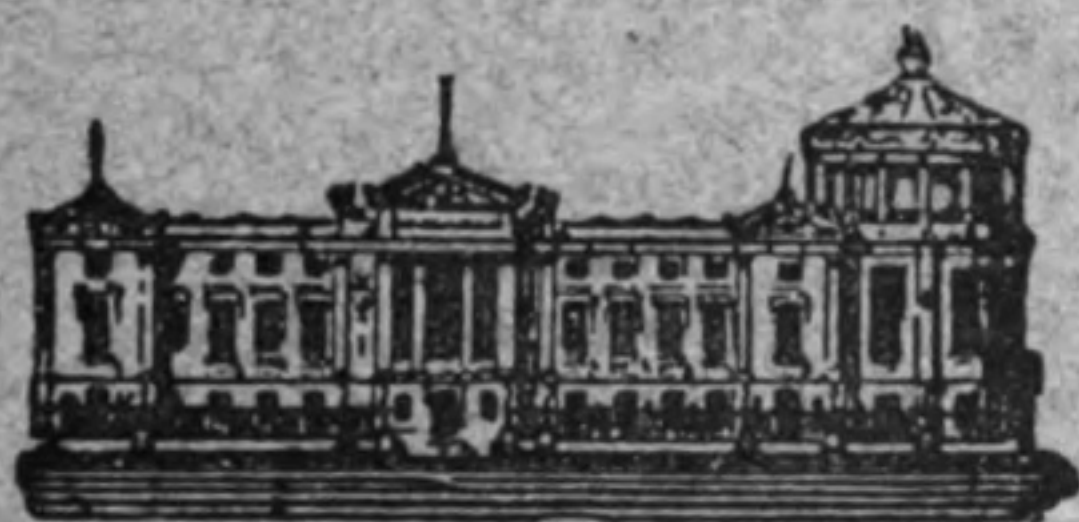
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES,
FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'AL-
VIELLA, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX,
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING,
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXII, N° 1-2. — JUILLET-OCTOBRE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1915

SOMMAIRE

- W. DEONNA. **Questions d'archéologie religieuse et symbolique**, IX.
JEAN PSICHARI. **Salomé et la décollation de saint Jean-Baptiste**.
FRANZ CUMONT. **Les Anges du paganisme**.
L. DELAPORTE. **Les anciennes dynasties souveraines de Sumer et Akkad**.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° D. SIDERSKY. Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive (Ad. Lods).
2° ANTON JIRKU. Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament (Ad. Lods).
3° HEINRICH HAMMER. Traktat vom Samaritanermessias (Ad. Lods).
4° KARL WEIDEL. Jesu Persoenlichkeit (MAURICE GOGUEL).
5° L. H. CANFIELD. The early persecutions of the Christians (MAURICE GOGUEL).
6° RENÉ LOTE. Du christianisme au germanisme (A. HOUTIN).

II. — *Notices bibliographiques.*

HERBERT A. GILES, China and the Manchus. — DAISSETZ TEITARO SUZUKI, A brief history of early chinese philosophy. — GUGLIELMO QUADROTTA, Il Papa, l'Italia e la guerra. — SAROUKHAN, La question arménienne et la constitution nationale en Turquie (1860-1910).

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, Paris (VI^e).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-DOUZIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BORDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

**MM. A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES,
FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'AL-
VIELLA, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING,
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.**

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DOUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1915

7.13

7.14

7.15

7.16

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

IX

LE SOLEIL

DANS LES ARMOIRIES DE LA VILLE DE GENÈVE ⁽¹⁾

I. Le Soleil.

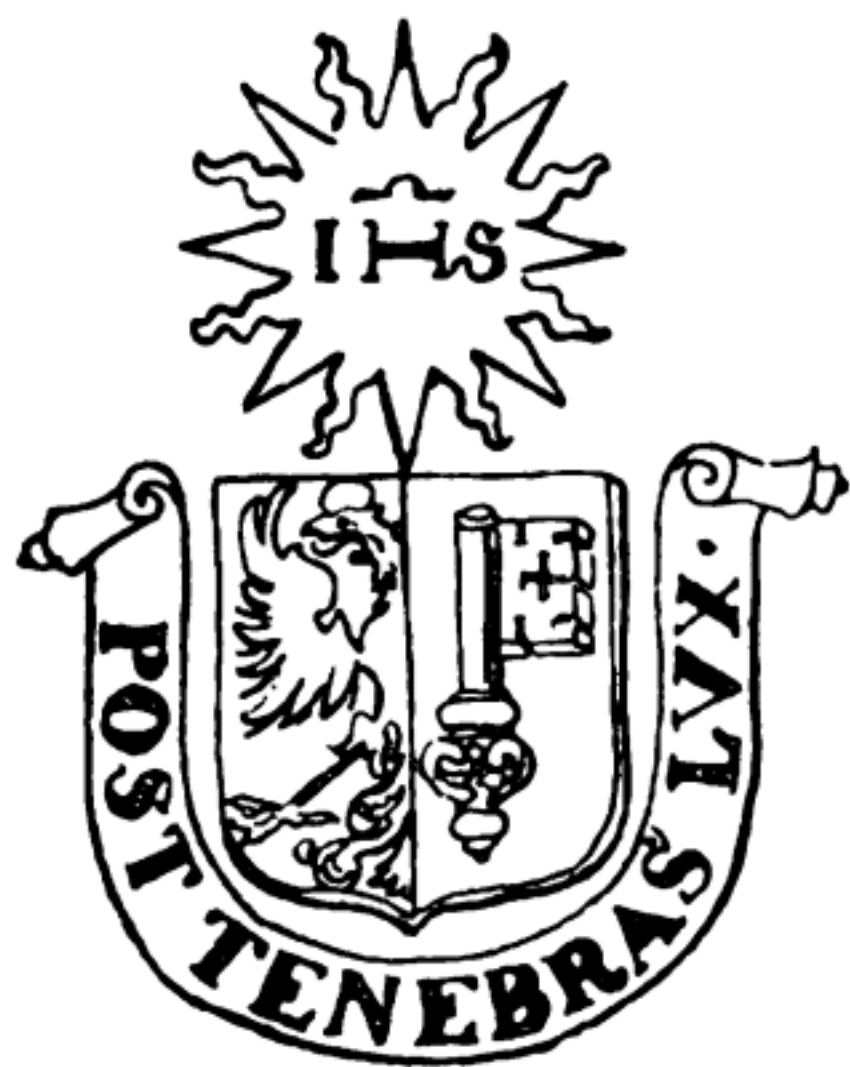


Fig. 1. — Armoiries de Genève, d'après un manuscrit du XVI^e s. (Blavignac, *Armorial genevois*, pl. XIII, 1).

« Pourquoi voit-on le soleil dans les armoiries genevoises? (fig. 1) », demandait il y a quelques années M. B. Reber². Problème que les érudits locaux discutent depuis des siècles.

1) Pour les armoiries genevoises, l'ouvrage fondamental est celui de Blavignac, *Armorial genevois*, 1849, que se bornent à répéter les travaux ultérieurs : E. Massé, *Armoiries et sceaux de la république et canton de Genève*, Mittheil. d. antiquar. Gesell. in Zurich, XIII, 2, 1858 ; A. Gautier, *Les armoiries des cantons suisses*, Mém. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Genève, XV, 1864 (sur Genève, p. 26) ; une deuxième édition a paru sous le titre : *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878 (sur Genève, p. 119) ; id., *Notes sur les armes de la République de Genève*, Archives héraldiques suisses, V, 1891, p. 441-6.

Quelques travaux sur des points de détail, ex. : H. Deonna, *Reprise en 1814 de ses anciennes armes par la République de Genève*, Archives héraldiques suisses, 1914, n° 4.

2) B. Reber, *Pourquoi voit-on le soleil dans les armoiries genevoises*, 1903 ; id., *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, 1904.

cles sans pouvoir parvenir à une solution satisfaisante¹. Les uns, voulant à toute force rattacher le soleil de nos armes à l'ancien culte païen d'une divinité solaire qu'adoraient nos ancêtres, se fient à des documents en grande partie douteux, et compromettent ainsi une cause fort défendable en elle-même. Les autres, ne voulant retenir que des faits précis et irréfutables, nient toute relation entre le soleil des armes genevoises et l'antiquité, et raillent de telles préoccupations². « Il est d'ailleurs oiseux de perdre son temps à rechercher quelles étaient les armoiries de Genève païenne. C'est un pur jeu de l'imagination de dire que le soleil figure sur les monnaies genevoises à partir de 1554 parce que cet astre vivifiant a été de tout temps l'emblème des Genevois³. »

Ce scepticisme est exagéré. Il n'est pas sans intérêt pour nous, Genevois, de connaître les origines de notre blason ; de plus, si l'on peut les déterminer avec précision, on ajoutera un curieux chapitre à l'histoire de l'évolution typologique et à celle des survivances des cultes anciens.

I

LES ARGUMENTS INVOQUÉS.

On examinera tout d'abord rapidement la valeur des arguments qui ont été avancés pour défendre cette thèse.

A. — *Textes littéraires.*

On a fait grand état de quelques passages d'auteurs genevois, affirmant que les anciennes armes de Genève étaient

1) Cf. principalement : Baulacre, *Œuvres*, 1857, I, p. 252 sq. ; Blavignac, *op. l.*, 1849, p. 5 sq., *Du soleil, premières armoiries de Genève* ; Massé, *op. l.*, p. 61 sq.

2) C. Martin, *La question du temple d'Apollon à Genève*, *Indicateur d'Antiquités suisses* 1908, p. 224 sq. ; id., *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève* (sans date !), p. 7 sq., *Le Temple dit d'Apollon*.

3) C. Martin, *Indicateur*, 1908, p. 231 ; *Saint-Pierre*, p. 11.

le soleil¹. « Jadis, sous le paganisme, prétend Sarasin, Genève avait en ses armes un Apollon mystique, un soleil corporel². » Ami Favre, quelques années plus tard³, dit que « la légende *post tenebras spero lucem* entourait le soleil, anciennes armoiries de Genève ». Les adversaires de la thèse solaire ont eu beau jeu pour démontrer que des textes aussi tardifs, qui n'allèguent aucune preuve à l'appui, ne peuvent être pris en considération. Toutefois Blavignac a répondu à ces objections, il y a longtemps déjà, avec beaucoup de bon sens : « Si, à une époque plus rapprochée que la nôtre de ces temps-là, des traditions ont pu conduire à la conservation de la figure du soleil sur les armoiries de Genève, il semble qu'on soit en droit d'accorder une certaine confiance à des assertions qui, d'ailleurs, ne paraissent pas dénuées de vraisemblance »⁴. Insuffisantes à elles seules, ces allégations prennent, en effet, une valeur indéniable, si l'on arrive à en certifier la véracité par des preuves autrement convaincantes que ne l'est la simple tradition littéraire.

B. — *Traditions populaires.*

On s'est efforcé de retrouver dans les coutumes des temps modernes les survivances d'un ancien culte solaire à Genève. Blavignac⁵ prétendait que la répulsion éprouvée à manger de la viande de cheval est une survivance du culte de Belenus, dieu solaire vénéré en Suisse, dont l'animal sacré était le cheval. Le sens solaire de celui-ci⁶ dans l'antiquité ne

1) Cf. Blavignac, *Armorial*, p. 7-8 ; Martin, *Saint-Pierre*, p. 11 ; Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 12, etc.

2) *Le Citadin de Genève*, 1606.

3) 1615.

4) *Armorial*, p. 5.

5) *Études sur Genève* (2), I, p. 239.

6) De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, I, p. 303 sq. ; en Inde, Senart, *Essai sur la légende du Bouddha* (2), p. 69 sq. ; 368 sq. ; en Grèce, etc.

Dans nos contrées celtiques, cf. spécialement, Baudouin, *Le cheval solaire néolithique*, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 258 sq., et les travaux du même

fait de doute pour personne; de même, il est possible, au dire des partisans du totémisme animal, que, dans certains pays, l'interdiction de manger la viande d'un être déterminé, considéré comme comestible dans d'autres, rappelle le temps où cet être était vénéré comme un dieu. M. S. Reinach, qui a étudié ces tabous alimentaires, en cite divers exemples dans les pays celtiques¹. Toutefois, ce n'est point une constatation aussi problématique qui sera d'un grand secours.

Blavignac a encore mentionné une lettre de Saint Vincent Ferrier, écrite en 1404 au général de son ordre pour lui signaler la continuation de cérémonies solaires à Genève et à Lausanne². M. E. Ritter a rappelé ces survivances solaires dans le pays de Vaud³, et M. Reber, qui songe au culte du soleil chez les Phéniciens, les Éthiopiens, les Perses, et invoque indifféremment Hélios, Bel, Apollon, Mithra, trouve dans l'existence de cette confrérie du Saint-Orient à Genève au début du xv^e siècle un sérieux argument en faveur de la thèse qu'il soutient⁴. Mais ne peut-on citer d'autres réminiscences solaires à Genève, et de nos jours ne célèbre-t-on pas dans la campagne genevoise la fête printanière des « Brandons »⁵?

auteur sur les empreintes de sabots d'équidés, symboles du cheval solaire, *Les rochers à sabots d'équidés, et la théorie de leurs légendes*, Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, Genève, 1912, II, p. 158 sq.; Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 413 sq. Le culte du soleil et la roue solaire conduite par un cheval, etc.

1) *Cultes, mythes et religions*, I, p. 30 sq. Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes; cf. encore p. 3, 15, 17, n^o 1, 18, n^o 3.

2) Blavignac, *Études sur Genève* (2), I, p. 238.

3) E. Ritter, *Le culte du soleil en 1403 dans le pays de Vaud*, Gazette de Lausanne, 1891.

4) B. Reber, *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, 1904, p. 10 sq.; M. Reber, dans une séance de l'Institut National genevois (27 avril 1915), a cité de nouveaux documents sur la *Persistance du culte du soleil, surtout dans les pays de Genève, Vaud et Valais*; Bull. Institut national genevois, 1915.

5) D. D., *Les Brandons*, Journal de Genève, 4 mai 1914; *Nos centenaires* (Genève, 1914), p. 446 (p. 441 sq., diverses survivances de coutumes antiques à Genève).

Pour M. C. Martin, de tels faits ne prouvent rien¹. Assurément les survivances du culte solaire se retrouvent dans tous les pays, plus ou moins déguisées sous les aspects du culte chrétien qui luttait contre elles, ou qui, ne réussissant pas à les extirper, s'efforça de les assimiler : arbres de mai, arbres de Noël², feux de la Saint-Jean³ et leur roue ardente⁴, roue de fortune et lampe en forme de couronne des églises⁵, roue des loteries foraines⁶..... Il y aurait quelque naïveté à insister sur ce point, que de nombreux travaux ont maintes fois traité⁷.

Toutefois, si la constatation de survivances solaires à Genève n'explique nullement la présence du soleil sur nos armes, on ne doit pas négliger cet indice que viendront fortifier des preuves plus précises.

C. — *Les Monuments.*

a) *Le temple de Saint-Pierre* a-t-il remplacé un édifice païen consacré à Apollon? Certains auteurs l'affirment, et, avec une précision étonnante, décrivent la succession des constructions sacrées sur la colline de Genève⁸ : tout d'abord un dolmen hypothétique dédié au soleil⁹, puis, quand l'Apollon romain eût chassé le Belenus celtique, un premier

1) *Indicateur*, 1908, p. 231 ; *Saint-Pierre*, p. 11.

2) Sur le côté solaire de la fête de Noël, p. 52.

3) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, II, p. 33 sq. ; Deloche, *Mémoire sur la procession dite de la Lunade et les Feux de la Saint-Jean à Tulle*, Mémoire Acad. Inscriptions et Belles-Lettres, 32, 1891, p. 143, 152 ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 98, 406 ; Maury, *La magie et l'astrologie* (4), p. 164 ; cf. Mannhardt, Frazer, etc.

4) Bertrand, *op. l.*, p. 109, 187, 409 ; *Rev. hist. des religions*, 1908, 58, p. 5-6.

5) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 35, 142 ; 1888, 12, p. 110 sq. ; 1889, 13, p. 115 ; Hervé du Halgouet, *Roues de Fortune et carillons d'églises*, 1909 ; *Intermédiaire des Chercheurs et Curieux*, 1914, n° 1390, p. 178.

6) *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 146.

7) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 33 sq. ; Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, II, p. 117 sq., La survivance des symboles solaires ; id., *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 464 sq., etc.

8) Ex. Archinard, *Les édifices religieux de la vieille Genève*, 1864, p. 208 ; Gautier, *Histoire de Genève*, I (éd. de 1896), p. 41.

9) Blavignac, *Notes historiques*, p. 26 ; *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, VI, p. 88, 97 ; Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 14 ; cf. Martin, *Saint-Pierre*, p. 7 ; *Indicateur*, 1908, p. 225.

temple à son nom, qui, incendié sous Marc-Aurèle, aurait été remplacé par un second, dont la cathédrale Saint-Pierre serait l'héritière. Ce n'est là qu'un roman qui présente quelques variantes au gré des auteurs. Le récent historien de la cathédrale Saint-Pierre, M. C. Martin, n'a pas eu de peine à prouver l'inanité de ces assertions¹ : tout ce que l'on peut dire, c'est que la cathédrale est construite sur l'emplacement d'un sanctuaire romain, que rien ne permet d'attribuer à une divinité plus qu'à une autre². L'existence d'un temple d'Apollon serait-elle du reste indéniable, on n'en serait guère plus avancé, le culte romain d'Apollon n'ayant pas nécessairement déterminé le choix du soleil comme emblème de la cité. Les grands dieux classiques, Jupiter, Minerve, Apollon, assimilés aux dieux indigènes de même nature, n'ont-ils pas été vénérés partout où pénétra l'influence romaine ? D'autre part, certains critiques semblent croire qu'en ruinant la tradition d'un temple d'Apollon à Genève, ils anéantissent du même coup la thèse qu'ils combattent ; c'est avoir du culte solaire de l'antiquité une conception beaucoup trop étroite que de le ramener au seul type apollinien.

b) *Les inscriptions romaines parleront-elles ?*³. Mais Apollon n'y paraît guère que deux fois⁴. Si la dédicace à Mithra,

1) *La question du temple d'Apollon à Genève*, Indicateur, 1908, p. 224 sq. ; id., *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 7 sq. Le temple dit d'Apollon.

2) Voici la succession réelle des édifices : a) construction romaine ; b) église en bois, avant 500 ; c) basilique en pierre, élevée par Sigismond au commencement du VI^e siècle. Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Lausanne, Genève, Sion, et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI^e siècle*, 1906, p. 86 ; Martin, *op. l.*, p. 12-3.

3) Blavignac, *Armorial*, p. 5 ; Morel, *Genève et la colonie de Vienne*, p. 184 ; Martin, *Indicateur*, 1908, p. 226 sq. ; consulter le catalogue de Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines du Musée épigraphique cantonal de Genève*, 1909 ; cf. *Rev. arch.*, 1909, II, p. 169 ; 1915, I, p. 325 (Au Musée d'Art et d'histoire de Genève) ; *Le Musée épigraphique*, Nos Anciens et leurs œuvres, Genève, 1915, p. 66 sq.

4) *Indicateur*, 1908, p. 230 ; id., *Saint-Pierre*, p. 9 ; Reber, *Pourquoi voit-on*, p. 13 ; Dunant, *op. l.*, p. 30-1 ; cf. encore sur Apollon à Genève : Baulacre, *Œuvres*, I, p. 204-5, 267.

Deo Invicto¹, a souvent attiré l'attention², il est certes étrange de prétendre que le culte de Mithra a précédé à Genève celui d'Apollon et en a préparé la venue, puisque, on l'a relevé sans peine, il s'agit de divinités distinctes et contemporaines³ ! Et c'est une hypothèse toute gratuite que d'établir une relation entre le soleil de nos armes, la légende *Post tenebras lux*, et *Sol invictus*⁴.

c) *Le visage d'une statue de bronze* trouvé au XVIII^e siècle à Genève, est-il, comme le pensait Baulacre⁵, celui d'Apollon, et prouve-t-il que ce dieu était la divinité tutélaire de notre cité ? Nullement⁶ : rien dans ce masque idéal et juvénile ne permet de l'identifier à Apollon plutôt qu'à Dionysos.

On pourrait tout aussi bien, si l'on veut invoquer le secours des divinités cosmiques vénérées dans la Genève antique, signaler le *Dispater* trouvé à Genève en 1690⁷, divinité qui, on le sait, porte des attributs solaires, tels que le maillet-foudre, et souvent, sur sa tunique, des svastikas ou des croix, rappeler qu'un personnage sur un chapiteau de la cathédrale, assis, tenant un tonneau sur ses genoux, en a gardé le souvenir au moyen-âge⁸; ou encore l'*applique en bronze de*

1) Dunant, *op. l.*, p. 32, n° IV; *Rev. arch.*, 1909, II, p. 169; Cumont, *Les mystères de Mithra* (3), p. 55, 68; id., *Monuments et textes relatifs aux Mystères de Mithra*, I, p. 257; *Dict. des ant.*, s. v. Mithra, p. 1946. Sur le culte de Mithra en Suisse, cf. encore Deonna, *Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, I, p. 14 sq., *La légende de Tell et les monuments mithriaques*.

2) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 199 sq.; Morel, *op. l.*, p. 184, note 1, p. 112, note 5; Reber, *Pourquoi voit-on*, p. 14; Martin, *Saint-Pierre*, p. 9; id., *Indicateur*, 1908, p. 227; Fazy, *Genève sous la domination romaine*, p. 10.

3) Martin, *l. c.*

4) Blavignac, *Études sur Genève* (2), I, p. 166-7.

5) *Œuvres*, I, p. 105, pl. III. Cf. le catalogue des bronzes antiques du Musée de Genève, qui paraîtra en 1915 dans l'*Indicateur d'Antiquités suisses*.

6) Martin, *Indicateur*, 1908, p. 230; id., *Saint-Pierre*, p. 11.

7) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 139, Description d'une statue antique d'un prêtre gaulois, conservée à la Bibliothèque. Cf. le prochain catalogue des bronzes, où l'on trouvera toute la bibliographie de cette figurine, et *Nos Anciens et leurs œuvres*, Genève, 1915, p. 61, fig. 7.

8) Cf. ma note, *Indicateur d'Antiquités suisses*, 1915, Dieu au tonneau.

Landecy, dans laquelle je crois reconnaître Men, le dieu lunaire¹.

Que nos ancêtres aient adoré Apollon, Mithra, Dispater, Men, d'autres divinités solaires ou lunaires encore, qu'en peut-on déduire pour l'origine du soleil de nos armes? Rien.

II

LE SOLEIL ET LE RELIEF DE LA CATHÉDRALE SAINT-PIERRE.

Le relief bien connu (fig. 2), jadis encastré dans un des murs de la cathédrale Saint-Pierre, et conservé aujourd'hui



Fig. 2 — Relief de la cathédrale Saint-Pierre.

d'hui dans le petit musée de la cathédrale, retiendra plus longtemps notre attention². Dans ce disque où sourit une tête joufflue dont les cheveux retombent en boucles stylisées sur

1) Cf. le catalogue des bronzes du Musée de Genève (n° 48); *Rev. arch.*, 1912, II, p. 37, n° 5.

2) Sur ce masque, Baulacre, *Œuvres*, I, p. 252 sq, Eclaircissement sur une tête que l'on pense être d'Apollon, dans le mur oriental de l'église de Saint-Pierre; Blavignac, *Armorial*, p. 6, 7, pl. II, 1; *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, 1^{re} fasc., 1891, p. 21; 2^e fasc., 1892, p. 18; 3^e, 1893, p. 68-9; Reber, *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, p. 11; id., *Pour-*

le front, les antiquaires genevois reconnaissaient autrefois l'image du soleil, taillée à l'époque romaine. Un examen plus sérieux a permis de constater que ce relief est sculpté sur un chapiteau roman du XII^e siècle. Mais ne serait-il pas la copie d'une sculpture antérieure semblable, et ne conserverait-il pas, avec la tradition du temple d'Apollon précédant Saint-Pierre, le masque du soleil ? C'est ce que pensent encore quelques archéologues. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'on a découvert, dans les fouilles de Saint-Pierre, des fragments de médaillons circulaires de l'époque romaine et de destination architecturale¹ ; ils devaient contenir au centre un masque humain, Apollon radié, Gorgone, Satyre, Jupiter Ammon, etc., types habituels de ces disques, dont le sens solaire associé à la forme ronde caractéristique est nettement prouvé².

On aurait continué à figurer le soleil de cette façon jusqu'en 1418, disent certains, date à laquelle le pape Martin V aurait remplacé le disque anthropomorphe par le nom de Jésus, « trouvant que l'Apollon sentait trop le paganisme »³. Blavignac, qui rapporte après d'autres cette tradition, rattache au masque de Saint-Pierre le soleil humain qui apparaît parfois à partir du XVII^e siècle sur les emblèmes genevois⁴ (fig. 3).

quoi voit-on le soleil, p. 5, 11, 16 ; Martin, *Indicateur*, 1908, p. 228 sq. ; id., *Saint-Pierre*, p. 9 sq., fig. ; Morel, *Genève et la colonie de Vienne*, p. 183 ; Archinard, *Les édifices religieux de la vieille Genève*, 1864, p. 209 ; Fazy, *Genève sous la domination romaine*, p. 11 ; Massé, *op. l.*, p. 62, pl. I. Cf. mon mémoire sur le Musée épigraphique de Genève, *Nos Anciens et leurs œuvres*, Genève, 1915, p. 79 sq., fig. 17. L'original de ce relief est déposé au musée de la cathédrale, une copie en pierre a été encastrée à la place qu'il occupait primitivement, et un moulage est exposé au musée épigraphique. Musée d'Art et d'Histoire de Genève, *Compte-rendu pour 1914, 1915*, p. 10.

1) Dunant, *Catalogue des séries gallo-romaines...*, p. 169 sq., n° 11-2 ; *Nos Anciens*, Genève, 1915, p. 78.

2) Cf. plus loin, p. 18-19.

3) Blavignac, *Armorial*, p. 7-8.

4) *Ibid.*, p. 10-11, 16, 175 : pl. XXII, 2, hallebarde des huissiers du Conseil, 1677, cf. fig. 3.

Au Musée d'Art et d'Histoire de Genève, cf. étain de Charton, aux armes de

M. C. Martin s'est inscrit en faux contre ces suppositions¹. « Il faut bien de l'imagination pour pouvoir affirmer catégoriquement qu'une figure sculptée au XII^e siècle au plus tôt est la reproduction d'une image plus ancienne que per-



Fig. 3. — Disque anthropomorphe et radié du soleil ; hallebarde des huissiers du Conseil de Genève, 1677. (Blavignac, *op. l.*, pl. XXII).

sonne n'a jamais vue ni décrite, et dont l'existence n'est attestée par aucun document... On a cru voir dans le masque de Saint-Pierre une reproduction du soleil, mais on s'est bien gardé de fournir des exemples à l'appui de cette identification. Le soleil n'a jamais été représenté de cette façon ni dans l'antiquité ni au moyen âge ». N'est-ce pas là une affirmation trop catégorique ? On est habitué à voir la tête isolée du soleil entourée de rayons ; mais, si l'on n'a pas de peine à faire remarquer la différence qui sépare un monument de ce type, par exemple la tête d'Hélios trouvée à Avenches², d'avec le relief de Saint-Pierre, il n'est pas moins vrai que cette divergence typologique n'implique nullement que le masque de Genève ne peut représenter le soleil.

Déjà la forme ronde du médaillon dans lequel est enfermée la tête humaine est une présomption en faveur de ce sens³, puisque le disque est l'image du soleil. Mais de plus, la tête du soleil revêt des aspects

Genève (aigle et clef), avec soleil humain en cimier, portant la date de 1792 (n° 651).

1) Martin, *l. c.* ; déjà Morel, *l. c.*

2) Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, pl. II, 1, p. 16, n° 201, note 1 ; M. Reber en particulier a rapproché le masque de Saint-Pierre du relief d'Avenches, *Le culte du soleil*, p. 7 ; *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 7.

3) Ci-dessus, p. 9, et plus loin, p. 18.

très différents, sous lesquels il est difficile à un œil peu exercé de la reconnaître, et qu'il est utile de signaler ici.

A. — *La tête isolée du soleil, radiée ou non*

On a signalé près de Saverne une dalle préhistorique, où le visage humain serait incisé au milieu de cupules. Connais-

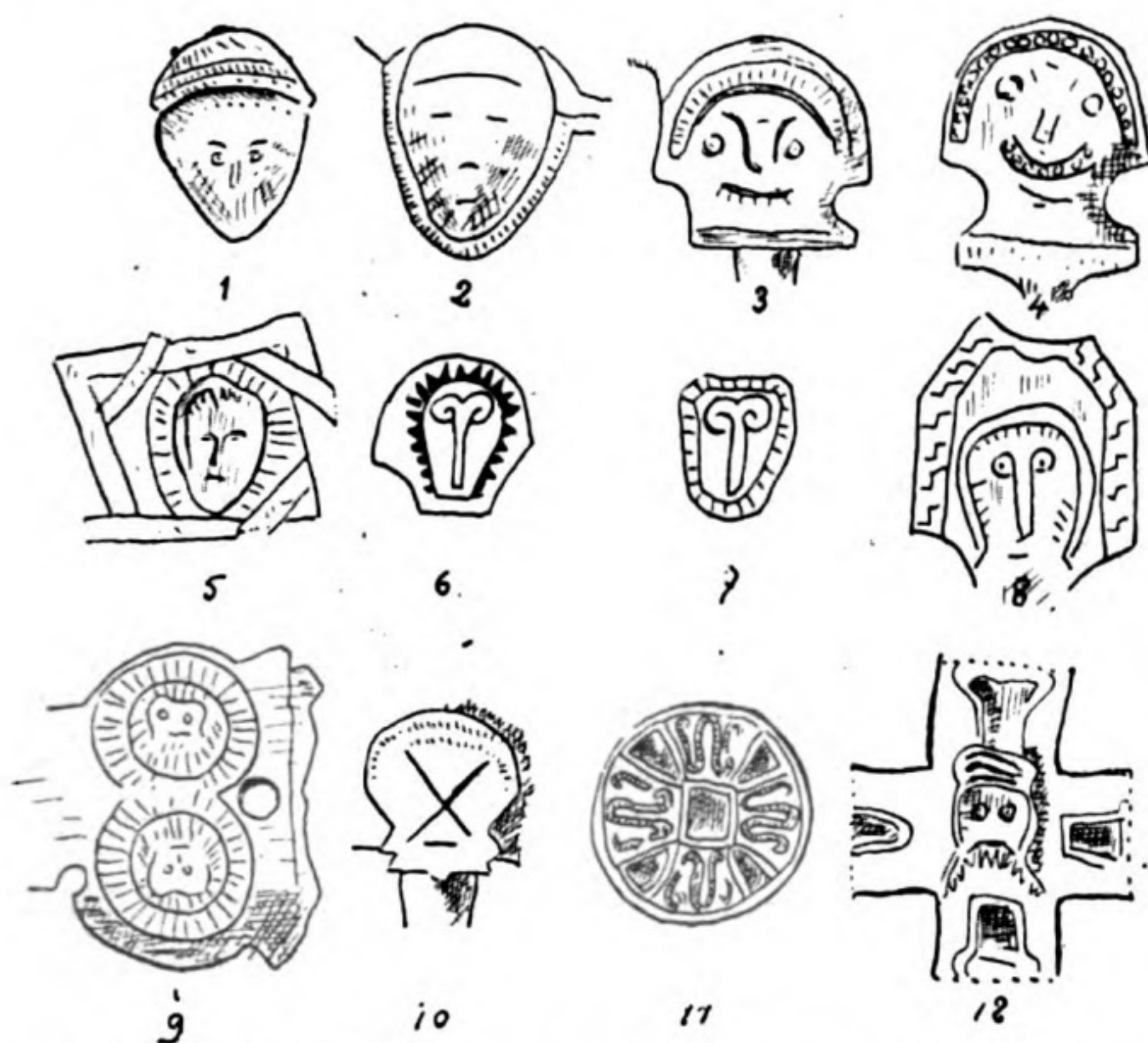


Fig. 4. — La tête solaire, sur des plaques et des agrafes de ceinturons, dans l'art barbare.

- | | |
|-----|--|
| 1. | Barrière-Flavy, <i>op. l.</i> , III, pl. 32,3. |
| 2. | — pl. 32,4. |
| 3. | — pl. 39,5. |
| 4. | — pl. 39,2. |
| 5. | — pl. 49,5. |
| 6. | — pl. 49,9. |
| 7. | — pl. 49,9. |
| 8. | — pl. 49,8. |
| 9. | — pl. 47,10. |
| 10. | — pl. 53,6 et 52,4. |
| 11. | — pl. 64,2. |
| 12. | Besson, <i>L'art barbare</i> , p. 167, fig. |

sant le sens solaire de ces dernières et des symboles qui les accompagnent ¹, on peut en inférer que cette tête représente

1) Ci-dessous, p. 44.

le soleil; si vraiment elle remonte à la même époque que les autres gravures de la dalle ¹.

Qu'on examine l'ornementation de l'art barbare où apparaît la tête humaine ²! Est-ce là un motif sans signification? On a vu dans ces masques isolés (fig. 4) des têtes de morts, qui, groupées en triangle (fig. 6, ³, ⁵), seraient une protestation contre l'arianisme ³! Souvent aucun détail significatif n'accompagne leur rudesse de facture (fig. 4, ¹, ²) ⁴. Mais parfois ils ont une chevelure radiée (fig. 4, ³, ⁴) ⁵, sont tout entiers

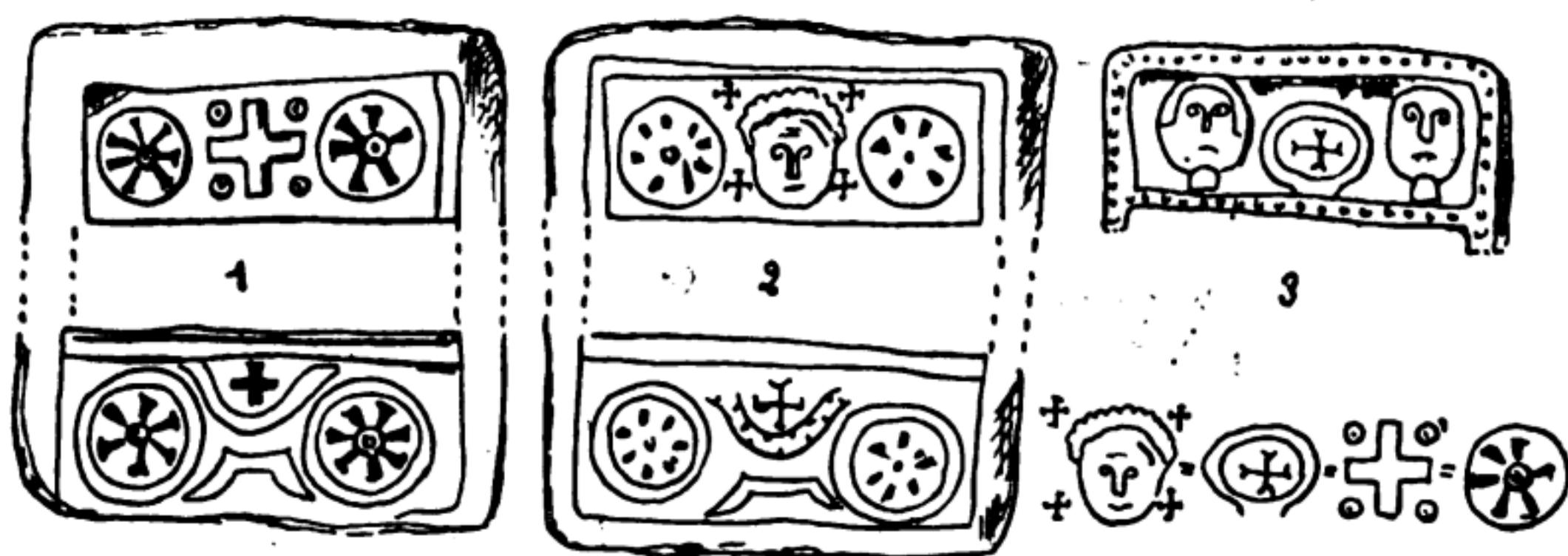


Fig. 5. — Plaques de ceinturons, art barbare.

1. La Balme, Musée de Genève, n° E 400.

2. — n° E 401.

3. Iverdon, Barrière-Flavy, *op. l.*, pl. XXXIX, 4.

entourés de traits simulant les rayons du soleil (fig. 4, ⁵, ⁶, ⁷) ⁶, ou de traits brisés qui sont les éclairs (fig. 4, ⁸) ⁷, et occupent le centre d'un disque radié ⁸ (fig. 4, ⁹). Leur groupement, avec d'autres emblèmes dont l'origine solaire ne prête pas au doute, précise leur valeur : les masques humains alternant

1) A. Reinach, *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède*, Bullet du Musée historique de Mulhouse, XXXVII, 1913, p. 25, note 2 du tirage à part.

2) Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, p. 200; Coutil, *Étude sur les plaques, bagues, fibules et bractéactes ornées de figures humaines*, dans *Le Cimetière franc et carolingien de Bueil* (Eure), 1905.

3) Barrière-Flavy, *Les arts industriels chez les peuples barbares de la Gaule*, I, p. 152 sq.

4) *Ibid.*, pl. 32, 3, 4; 49.

5) *Ibid.*, pl. 39, 2, 5. L'une de ces têtes a des cheveux radiés; l'autre porte à la même place des ronds, le disque étant l'équivalent des rayons.

6) *Ibid.*, pl. 49, 5, 7, 8, 9.

7) *Ibid.*, pl. 49. Sur le signe de l'éclair, cf. p. 63.

8) *Ibid.*, pl. 47, 10.

avec des disques radiés ou crucifères, ou avec la croix ¹, forment un ensemble fréquent où la permutation des éléments entre eux affirme leur identité, qui n'est déjà pas contestable pour la croix et le disque. Les agrafes de ceinturons provenant du cimetière de la Balme, près de La Roche (Haute-Savoie), conservées au Musée de Genève, en fournissent un exemple caractéristique (fig. 5, ¹, ²)². Daniel et Habacuc y apparaissent encadrés de divers symboles. Ceux-ci, sur un côté des plaques, restent les mêmes : disques radiés, cornes, dégénérescence de la barque solaire³. Sur l'autre côté, on voit d'une part la croix cantonnée de quatre globules⁴ entre deux disques radiés (fig. 5, ¹), de l'autre un masque humain cantonné de quatre croisettes (fig. 5, ²), lui aussi entre les mêmes disques. On peut en déduire avec certitude que la tête humaine est celle du soleil, dont elle remplace le symbole aniconique, la croix, tout comme, sur une agrafe d'Yverdon (fig. 5, ³), elle se substitue à son autre équivalent, le disque. C'est là une substitution fréquente⁵, dont on verra encore d'autres exemples.

Le masque solaire entre aussi en union plus intime avec la croix, et, comme les autres symboles de même valeur⁶, peut se fusionner avec elle. Une tête de forme très reconnaissable, dont la chevelure est indiquée avec la bouche, montre à la place des yeux et du nez la croix solaire (fig. 4, ¹⁰)⁷. Le masque dégénère, et n'est plus rappelé que par une boucle (le nez et les yeux), élément qui entre en composition avec d'autres⁸,

1) *Ibid.*, pl. 39, 4; Besson, p. 87, fig., agrafe d'Yverdon.

2) *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, IX, 1855, pl. II; XI, 1859, pl. II; Barrière-Flavy, I, p. 387, 391; III, pl.; Besson, p. 71, note 1.

3) Sur ce dernier motif, p. 22 sq.

4) Sur cette croix cantonnée, p. 78 sq.

5) Cf. les couteaux de l'âge de bronze, dont la lame est ornée du navire solaire (sur ce motif, ci-dessous, p. 22 sq.) : le manche se termine par le symbole aniconique (rouelle), animal (cheval), ou humain (tête humaine), du soleil; Déchelette, *Rev. Arch.*, 1909, I, p. 331; Forrer, *Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*, p. 482, fig.

6) Sur la fusion de divers symboles avec la croix, cf. p. 70 sq., fig. 32.

7) Barrière-Flavy, pl. 53, 6.

8) Sur cette dégénérescence de la tête humaine dans l'art barbare, Besson,

et qui orne parfois les bras de la croix dans le disque, autrement dit la rouelle solaire à quatre rais (fig. 4, ¹¹)¹. Ou bien le masque humain apparaît au centre de la croix (fig. 4, ¹²)² comme à l'extrémité des branches³.

Les têtes humaines alternent souvent avec des disques en reliefs disposés en triangle (fig. 6)⁴, motif qui se rattache

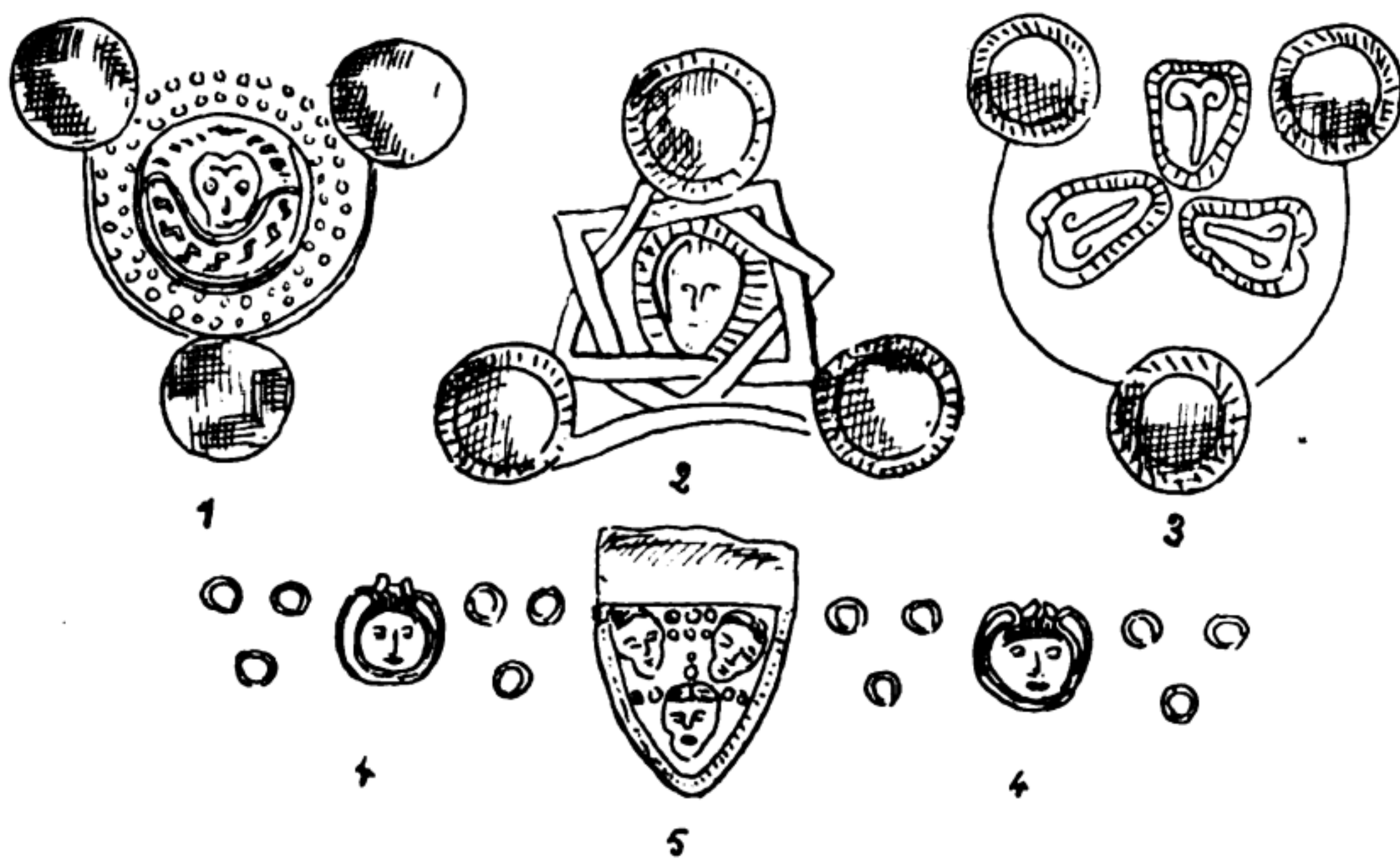


Fig. 6. — La tête du soleil et les trois disques solaires.

1-3. Détails de ceinturons barbares.

1. Barrière-Flavy, III, pl. 49,3.

2. *Ibid.*, pl. 49,5.

3. *Ibid.*, pl. 49,9.

4. Plaque de Bohême, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1510, fig. 590.

5. Ecusson de bronze d'une épée de la Tène I, *ibid.*, p. 1539, fig. 710.

à l'art celtique où il a, comme en d'autres contrées, un sens symbolique et solaire⁵. C'est pourquoi ces boutons peuvent

p. 200; Barrière-Flavy, pl. 58, 6, avec divers motifs, signes en 8, etc., pl. 64, 2.

1) Barrière-Flavy, pl. 64, 2.

2) Besson, p. 167, fig. 106; A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 47, note 1. Cidessous, p. 42.

3) Barrière-Flavy, I, p. 152-3. Cf. le disque, son équivalent, au centre ou à l'extrémité des branches de la croix solaire, plus loin, p. 72.

4) *Ibid.*, pl. 49; I, p. 152-3.

5) Cf. p. 44, note 3. Comparer en particulier la figure 6, 4 (plaque de Bohême, art celtique), avec la figure 6, 1, détail d'une agrafe barbare de Charnay, où l'on retrouve tous les mêmes éléments : les trois disques, la tête humaine sur une courbe qui est la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil (sur ce motif, cf. p. 22 sq.). J'ai montré ailleurs que ces trois disques, qui accompa-

être radiés (fig. 6, 2, 3)¹, ce qui indique que leur sens primitif ne s'était pas perdu aux premiers siècles du moyen âge. On notera encore qu'aux trois disques rayonnants se substituent parfois trois masques humains également disposés en triangle, et radiés eux aussi (fig. 6, 3, 5)², et qu'ailleurs la tête est accompagnée de divers symboles solaires, tels que le disque dans le

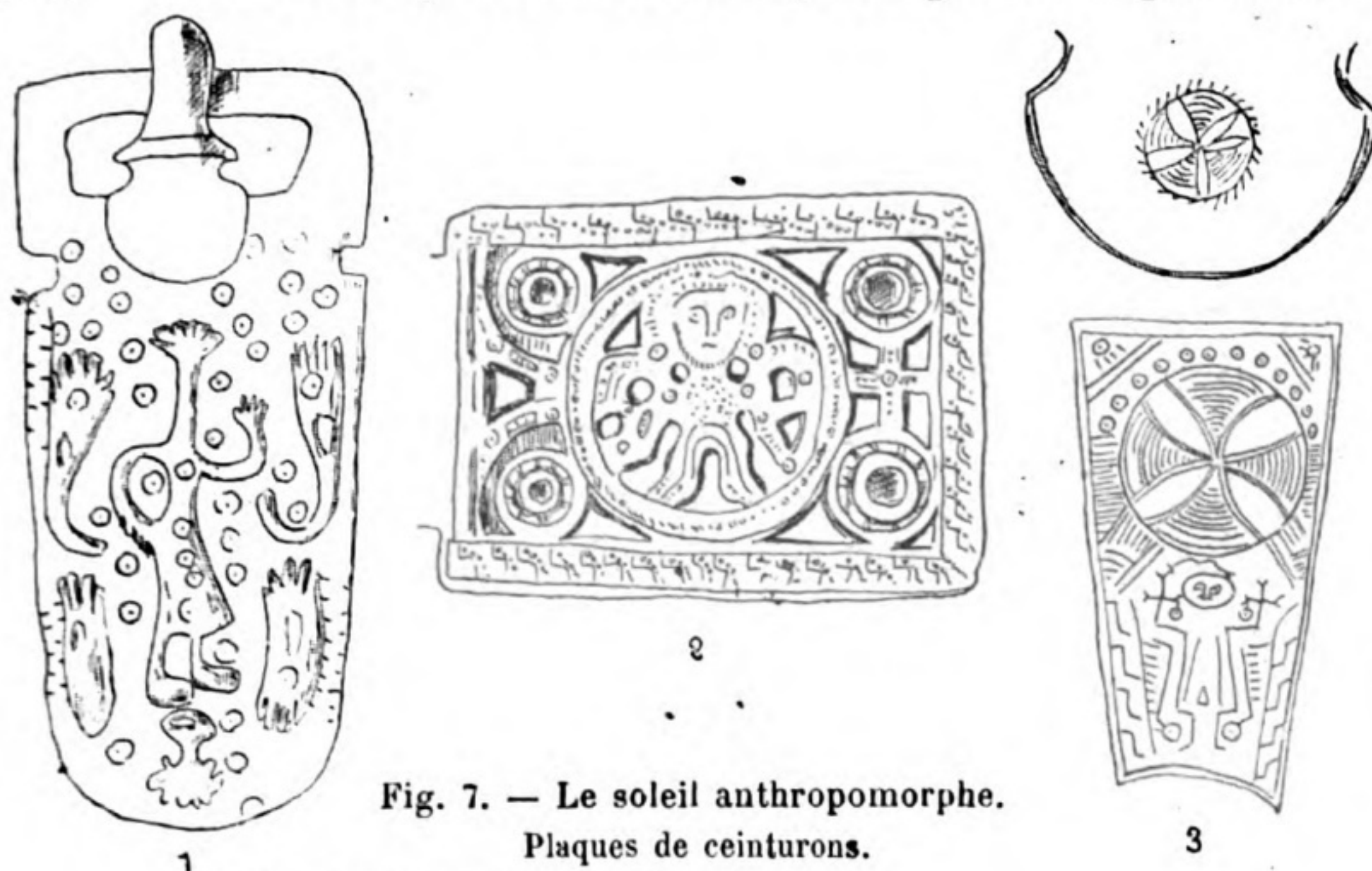


Fig. 7. — Le soleil anthropomorphe.
Plaques de ceinturons.

1. Barrière-Flavy, III, pl. 26,4.

2. *Ibid.*, pl. 39,6, la Balme, Musée de Chambéry.

3. *Ibid.*, pl. 41,2.

croissant³. Ces permutations d'éléments, les prototypes que l'on rencontre dans l'art celtique, attestent avec évidence pour l'art barbare, où elle a dû toutefois prendre un sens chrétien, le sens solaire de la tête humaine isolée.

gnent souvent en différents pays les motifs solaires, symbolisent, comme le croit M. G. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 79 sq., les trois moments de la course du soleil, souvent aussi assimilés aux trois pas du dieu (lever, zénith, coucher), *Les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique*, Rev. arch., 1915.

La valeur symbolique du nombre trois dans l'art celtique, dont on voit ici l'application et peut-être même l'origine, se maintient dans l'art du haut moyen âge, et explique la présence des trois disques, boutons, et en général du groupement fréquent de trois éléments. Sur le motif tréflé (union de trois globules solaires), dans l'art celtique et au moyen-âge, cf. p. 83.

1) *Ibid.*, pl. A5, 2.

2) Barrière-Flavy, pl. 39, 1, 6; Besson, p. 96, pl. XVI (agrafe de Bofflens), fig. 7, 2.

3) Barrière-Flavy, pl. 41, 2.

Du reste, des agrafes barbares montrent aussi le soleil conçu comme un personnage humain en pied, inscrit dans le disque (fig. 7, ²), et entouré de divers symboles aniconiques. On l'aperçoit sur une agrafe de Sion, au Musée de Lausanne (fig. 7, ³). En haut, fulgure la roue solaire avec rosace centrale ; elle se répète au-dessous, entourée de rayons et de disques ponctués, dont ceux des angles sont même radiés. Plus bas, c'est un personnage humain, vu de face, bras levé, tel qu'il apparaît sur de nombreuses plaques de ceinturons. Or, détail caractéristique, ses mains sont transformées en croix pattées, solaires ou chrétiennes, dont une des branches supporte encore un disque. Il ne peut y avoir aucun doute sur le sens lumineux de cet être ; c'est celui dont on a vu le masque isolé, plus ou moins déformé. S'il est vraisemblable qu'à cette époque il ait pris un sens chrétien, et qu'on ait reconnu en lui Christ comparé au soleil, il n'est pas douteux que l'origine du motif ne soit païenne, et qu'on ait adapté aux croyances nouvelles un vieux symbole du dieu solaire. Bien plus, je crois que plusieurs des personnages désignés généralement sous les noms de Daniel, Habacuc, que répètent à satiété les plaques de ceinturons de l'art barbare ⁴, levant les bras au ciel et accompagnés de nombreux signes solaires, ne doivent pas avoir une autre origine.

N'est-ce pas encore le soleil, cet être grossièrement figuré sur une agrafe de l'Hérault (fig. 7, ¹) ^{*} ou sur un exemplaire identique du Musée de Genève, provenant de Lourdes ³? Il lève un des bras dans le même geste que précédemment ⁴, et, se détachant sur un fond parsemé de disques ponctués (solaires),

1) *Ibid.*, I, p. 385 sq. ; Besson, p. 88 sq.

2) Barrière-Flavy, pl. 26, 4. Cf. le même personnage avec une croix devant lui (et en bordure différents symboles solaires, tridents, disques crucifères, signes en S, en 8), pl. 26, 2.

3) E. 335.

4) On sait que ce geste, une main à la hanche, l'autre levée, est fréquemment donné à Sol dans l'art romain. Ex. bronze de Sion, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 221, fig. 2, p. 290.

il est environné de curieux motifs dans lesquels on a reconnu des pieds et des mains. Or, on sait pertinemment que dans toute l'antiquité, et en des pays divers, le soleil est souvent symbolisé par des mains et des pieds détachés¹.

En résumé, puisque l'on constate dans l'art barbare de la Suisse des VI^e-IX^e siècles l'existence de la tête isolée du soleil sous des aspects variés, il paraîtra moins étonnant que le disque de Saint-Pierre, de peu ultérieur, ait pu en conserver le souvenir.

B. — *La chevelure en rayons.*

Morus faisait observer que la chevelure frisée du masque de Saint-Pierre forme comme des rayons autour de la tête². J'avoue ne point être frappé de cette apparence, et ne pas voir dans cette disposition autre chose que la stylisation habituelle, fréquente dans l'art de cette époque³.

Il est cependant certain que souvent les cheveux ont été traités de façon à ressembler aux rayons solaires qu'ils remplacent.

Au milieu du fronton du temple de Sul Minerva à Bath, que l'on a identifié à Sol, et à une place maintes fois occupée par des emblèmes solaires⁴, c'est une tête d'homme, dont la chevelure, la moustache et la barbe, forment comme une auréole de mèches ou de rayons⁵ (fig. 8). La tête de la Gorgone, dont le rôle solaire a été reconnu à plusieurs

1) Ci dessus, p. 3, note 6 (soleil conçu comme sabot d'équidé). Sur le pied humain, symbole du soleil, cf. mon compte-rendu du travail de M. Baudouin sur les sculptures à pieds humains dans *Rev. hist. des rel.*, 1915, où l'on trouvera de nombreuses références.

2) Morus, *Oratio de duobus Genevae miraculis, sole et scuto*, 1652. Cf. Baulacre, *Œuvres*, I, p. 253.

3) Deonna, *L'archéologie, sa valeur, ses méthodes*, III, p. 157.

4) Ci-dessous, p. 20, 50.

5) A. Reinach, *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède*, Bulletin du Musée historique de Mulhouse, XXXVII, 1913, p. 15 du tirage à part, et pl. II, 1.

reprises¹, qui s'identifie parfois à celle d'Hélios², et s'insère dans le triscèle solaire sur les monnaies de Syracuse³, montre elle aussi, au lieu des cheveux serpentiformes⁴, des cheveux en flammes, qui n'encadrent pas nécessairement tout le visage⁵.

On pourrait être tenté de rapprocher le relief de Saint-Pierre de la forme ronde du gorgoneion⁶, et si l'on invoque



Fig. 8. — Gorgoneion de Bath.

contre cette opinion le sourire de la tête genevoise, qui contraste avec la grimace effrayante du monstre antique, aux dents saillantes, à la langue pendante, on objectera que parmi les stucs romains de la Farnésine, la Gorgone sourit dans un

1) En particulier, Frothingham, *American Journal of archaeology*, 1911, p. 349 sq. ; A. Reinach, *op. l.*, p. 58, note 1 ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Gorgoneion. Sens lunaire, Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 78, note 1.

2) A. Reinach, *op. l.*, p. 16, note 3, p. 36, 77.

3) *Ibid.*, p. 25, note 3.

4) *Ibid.*, p. 56, note 4.

5) Ex. acrotère de Sparte, vi^e siècle, disque avec masque de Gorgone, Perrot, *Hist. de l'Art*, VIII, p. 445, fig. 218 ; A. Reinach, *op. l.*, p. 28, note 3, 29, ex.

6) A. Reinach, *op. l.*, p. 29 et note 3.

cercle parfait¹. C'est déjà, a-t-on dit², l'effigie classique dans notre imagerie populaire, de « Monsieur le Soleil ». M. A. Reinach a expliqué comment le gorgoneion se retrouve dans l'art celtique et gallo-romain de nos contrées, où il se confond souvent avec le disque solaire, et comment il survit dans l'art du moyen âge.

La tête du Satyre dont les cheveux se hérissent comme des flammes (fig. 15), est aussi employée dans le même sens; c'est pourquoi elle orne les supports des réchauds gréco-romains³, les becs des lampes antiques en terre cuite, et apparaît comme Hélios, Ammon ou la Gorgone, dans le disque solaire⁴.

Une antéfixe gallo-romaine de Windisch montre une tête de face, dont les cheveux légèrement incisés ressemblent à de petites flammes⁵; j'y verrais volontiers encore la tête solaire, peut être influencée par le motif celtique de la tête coupée⁶, avec d'autant plus de vraisemblance que les autres antéfixes de cette série portent des emblèmes appartenant à cet ordre d'idées⁷.

C. — *La chevelure en palmette.*

La tête du soleil a été connue à Genève sous une autre forme encore. On sait que les antéfixes⁸, comme les acro-

1) Gusman, *L'art décoratif de Rome*, 1911; Ferrero, *Il stucco nell'arte italiana*, 1912; cf. A. Reinach, *op. l.*, p. 30.

2) A. Reinach, *op. l.*, p. 30.

3) Ci-dessous, p. 27. Remarquer les emblèmes lumineux qui accompagnent ces têtes sur les réchauds.

4) Ex. relief d'Avenches, Dunant, *Guide illustré du musée d'Avenches*, pl. II, 2.

5) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, pl. VI, 6, p. 111 sq.

6) Sur le rite de la tête coupée, cf. p. 28.

7) Cf. les motifs solaires des acrotères et antéfixes, A. Reinach, *op. l.*, p. 30; et ci-dessous, note 8.

8) Sur les antéfixes gallo-romaines, Déchelette, *Les antéfixes céramiques de fabrique gallo-romaine*, Bulletin arch. du Comité, 1906; Grèce, Étrurie, Rome, Wienerjahresheft, 1911, XIV, p. 26 sq.; Koch, *Dachterrakotten aus Campanien*, 1912, etc. Cf. les notations suggestives de M. A. Reinach, *op. l.*, p. 30 sq.

tères, monuments destinés à détourner les mauvaises influences du faite des édifices¹, sont souvent ornées de symboles solaires : ne voit-on pas, sur celles de Win-

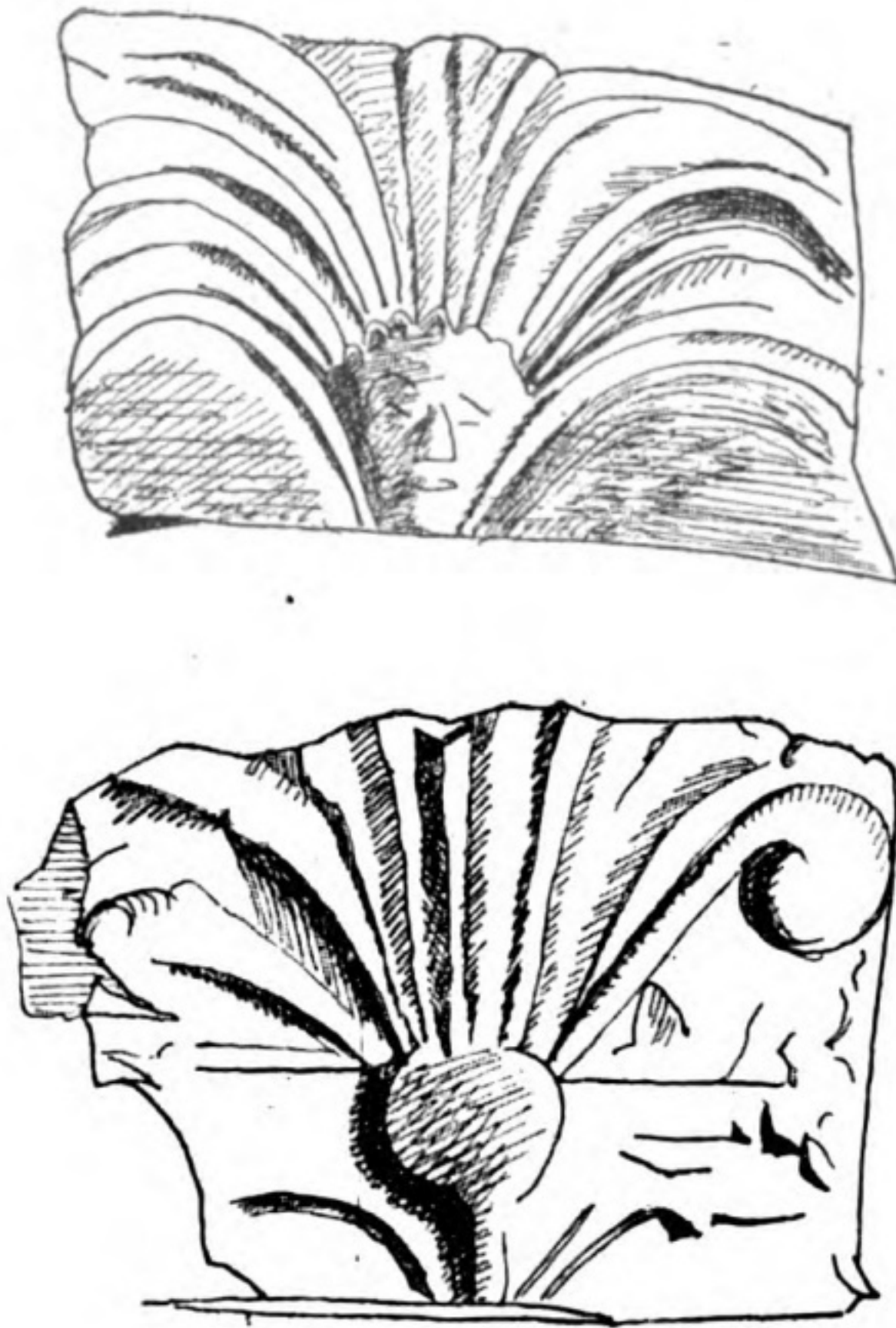


Fig. 9. — La tête du soleil, avec chevelure en palmettes.
Antéfixes gallo-romaines de Genève : n° 1, Versoix; n° 2, Tranchées.

disch², l'aigle perché sur la boule³, le masque de Jupiter Ammon⁴ ?

Les fouilles des Tranchées à Genève ont livré deux antéfixes gallo-romaines en terre cuite identiques (fig. 9, ²): d'un

1) S. Reinach, *Aetos-Prometheus, Cultes, mythes et religions*, III, p. 68 sq. ; A. Reinach, *l. c.*

2) Ci-dessus, p. 19, note 5.

3) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, pl. VI, 5, p. 120.

4) *Ibid.*, pl. VI, 8. Cf. médaillon architectural d'Avenches, avec tête d'Ammon, Dunant, *Guide*, pl. II, 5. Sur le sens solaire des têtes placées dans ces médaillons ronds, cf. p. 9, 18.

objet indistinct que l'on peut prendre aussi bien pour un vase que pour une tête, sort une grande palmette rayonnante¹. Mais un troisième exemplaire trouvé à Versoix² (fig. 9, 1) certifie que le dit vase est bien une tête humaine de face, et que la palmette la surmonte de ses rayons rigides. Pour comprendre ce que signifie ce curieux agencement, il faut s'adresser à un monument plus complet, à une antéfixe de même époque, de Pfaffenhofen³ (fig. 10) : ici encore, c'est la tête humaine surmontée de la palmette, d'une exécution plus soignée. Cependant le motif se complique : à droite et à gauche du masque humain, ce sont deux rosaces à huit pétales, et masque et rosaces sont encadrées par une volute végétale.

J'ai rattaché cette disposition à celle que montrent de nombreuses antéfixes et plaques de terre cuite gréco-romaines. On

y voit une tête ou un personnage humain entier posés sur une volute végétale plus ou moins riche, souvent accostés symétriquement de deux rosaces, et portant sur le haut du crâne une palmette ou une fleur de lotus. Ce motif, si fréquent à cette époque, dérive du thème égyptien fort ancien, d'Horus solaire naissant de la fleur de lotus, et, divers détails en font foi, a conservé à cette époque tardive une valeur solaire analogue.

Toutefois, dans l'art gallo-romain, il rencontre un autre thème, très ancien lui aussi dans les contrées celtiques, avec lequel il se fusionne, parce qu'il lui ressemble d'apparence



Fig. 10. — La barque portant la tête du soleil.

Antéfixe de Pfaffenhofen.

1) Musée de Genève, C 164 et C 1639.

2) Musée de Genève, C 850.

3) A. Reinach, *op. l.*, pl. I, 2, p. 14.

comme de sens, celui de la barque portant le soleil, voguant sur les flots de l'Océan. La double volute végétale, telle qu'on la voit sur l'antéfixe de Pfaffenhofen, a facilement pu être assimilée à la courbure de la barque, dont la proue et la proue se redressent de façon analogue ; quant à la tête humaine et à la palmette qui en jaillit, quant aux deux rosaces, ce sont là des éléments que nous avons vus sur les antéfixes gréco-romaines, où la palmette, comme le lotus, signifie les rayons vivifiants du soleil¹.

D. — *La barque portant la tête du soleil.*

On sait en effet que, dès l'âge du bronze, on représente le trajet océanique du soleil par une barque (fig. 11), dont la proue et la poupe peuvent s'orner des protomés du cygne solaire², et qui porte en son milieu le symbole de l'astre lumineux, sous forme aniconique, roue crucifère, disque radié, signe en S³, ou sous forme humaine. C'est à ce motif, répété pendant des siècles à satiété avec des déformations plus ou moins grandes, et étudié avec sagacité par M. Déchelette, que se rattache l'ornementation des antéfixes de Pfaffenhofen, de Versoix et de Genève⁴. La volute qui encadre la tête et les rosaces, est assimilée à la barque fendant les flots ; le masque humain d'où s'élance le rayonnement de la palmette, c'est le soleil, que caractérise aussi la couronne de chêne cei-

1) Sur cette série d'antéfixes, cf. mon article, *Antéfixes gallo-romaines*, dans *Rev. arch.*, 1915, à propos de l'explication que M. Déchelette donne d'une antéfixe de Nérès, de type analogue (tête de taureau surmontée d'une palmette), dans *Comptes-rendus de l'Académie*, 1905, p. 597.

2) Déchelette, *Manuel*, II, I, p. 418 sq. La barque solaire et les cygnes hyperboréens en Scandinavie. Cf. p. 419 fig. 168, disques avec point central, ou roue crucifère sur le bateau ; p. 424, fig. 171, 1, deux signes en S ; 2, deux disques radiés ; 3, deux êtres humains. En Grèce, *Dict. des Ant.*, s. v. Sol, p. 1374, 1376.

3) Sur le signe celtique en S, cf. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 31 sq. ; Déchelette, *Manuel*, II, p. 462, 468, 889, 1225, fig. 519, 1223, 1518 sq., 1319, etc. ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 242 sq., ci-dessous, p. 58.

4) M. A. Reinach n'a pas compris le sens de ce motif.

gnant le front¹; les deux rosaces, c'est encore le soleil sous sa forme aniconique².

*
* *

On peut reconnaître la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil dans l'ornementation d'une plaque ronde (noter la forme solaire) de Bohême (fig. 6, ⁴; 13, ¹⁸). « La figure humaine, dit M. Déchelette, ne s'y montre que timidement sous la forme de masques ou de têtes appartenant à l'ensemble d'un décor essentiellement composé de motifs inorganiques³. » Mais que sont ces masques humains, entourés d'une sorte de demi-cercle aux extrémités renflées, et alternant avec trois disques, sinon les mêmes éléments que ceux de l'antéfixe de Pfaffenhofen : la tête du soleil sur la barque stylisée, et le disque solaire répété par trois fois, comme dans l'art barbare⁴ (fig. 6)?

Ce monument, où le sens du motif est encore assez intelligible, permet de comprendre un curieux détail, ces espèces d'« ouïes ou vessies de poissons » qui encadrent certaines têtes dans l'art celtique, et dont on a méconnu l'origine⁵. Elles forment comme de petits ballonnets au-dessus de la tête humaine, sur le monolithe de Saint-Goar (fig. 13, ¹⁹),

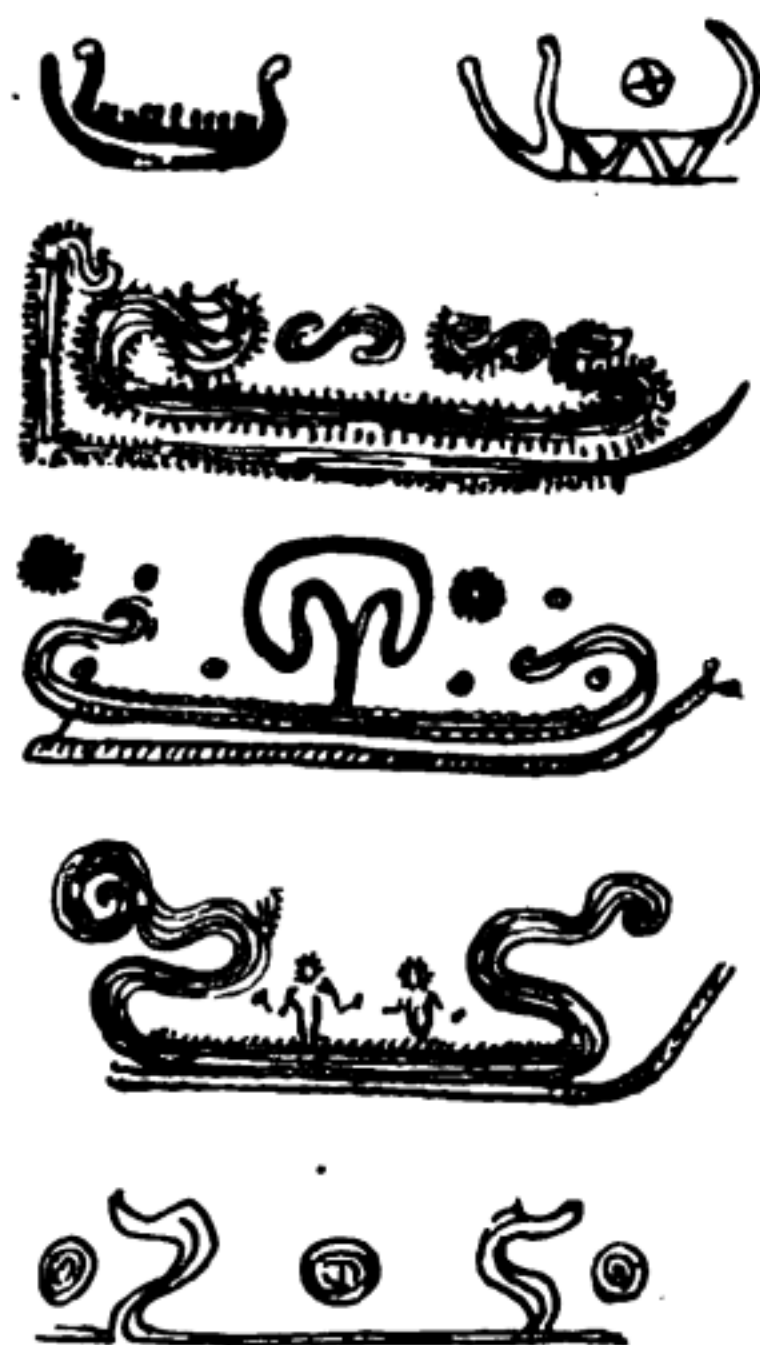


Fig. 11. — La barque du soleil.
(Déchelette, *Manuel*, II;
cf. p. 22, note 2).

1) Le chêne est en effet l'arbre de la foudre, cf. Fowler, *Le chêne et le dieu du tonnerre*, *Archiv. f. Religionswiss.*, XVI, 1913. M. A. Reinach, se méprend sur le sens de cet attribut de l'antéfixe de Pfaffenhofen, *op. l.*, p. 14-5.

2) On sait en effet que tel est le sens des rosaces. Ci-dessous, p. 67.

3) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1510, fig. 690.

4) Ci-dessus, p. 14.

5) A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 44 sq.

datant peut-être du lendemain de la conquête romaine¹. C'est encore, à notre avis, la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil, et la présence de signes en S, équivalents des rosaces de l'antéfixe de Pfaffenhofen, la palmette qui prolonge le menton au lieu de surmonter le crâne, tous éléments qu'on a déjà vus associés à la barque, confirment cette interprétation.



Fig. 12. — Dégénérescence de la barque solaire.
Détail d'un bol gallo-romain, Musée de Genève, C 39.

Sur les vases gallo-romains, par exemple sur ceux de la belle collection céramique trouvée dans les fouilles des Tranchées à Genève², un motif, oiseau, animal, est souvent encadré par un demi-cercle. Dans bien des cas ce n'est qu'un pur ornement, mais son origine symbolique peut en être parfois soupçonnée. Car voici qu'on retrouve sur un bol de la fabrique de Lezoux (II^e-III^e siècle ap. J.-C.)³ (fig. 12), le navire schématisé en arcade, les deux rosaces solaires accostant un disque qui contient l'aigle, oiseau du soleil ; si la disposition est la même que dans l'antéfixe de Pfaffenhofen, le symbole anthropomorphe a été remplacé par un symbole animal de même valeur. Sur un autre bol, il semble que ce soit, dans l'arcade,

1) *Ibid.*, pl. IV, 3, p. 46. Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1524, date ce monument de l'époque carolingienne, opinion partagée par d'autres archéologues ; il y relève toutefois les survivances de l'ornementation celtique, « une décoration qui se rattache à coup sûr aux traditions celtiques (masques humains, palmette à trois feuilles, ornement en S, « vessies de poisson »). D'autres le reculent à l'époque de la Tène, *ibid.*, note 1 ; Loth, *Rev. des Et. anciennes*, 1915, p. 205, note 2.

2) Sur cette série, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 233, note 1 ; 1910, II, p. 411.

3) Musée de Genève, C 39.

la dégénérescence du disque solaire ou des signes en S, conçus comme une sorte de volute qu'un trait rattache à l'extrémité de l'arcade ¹.

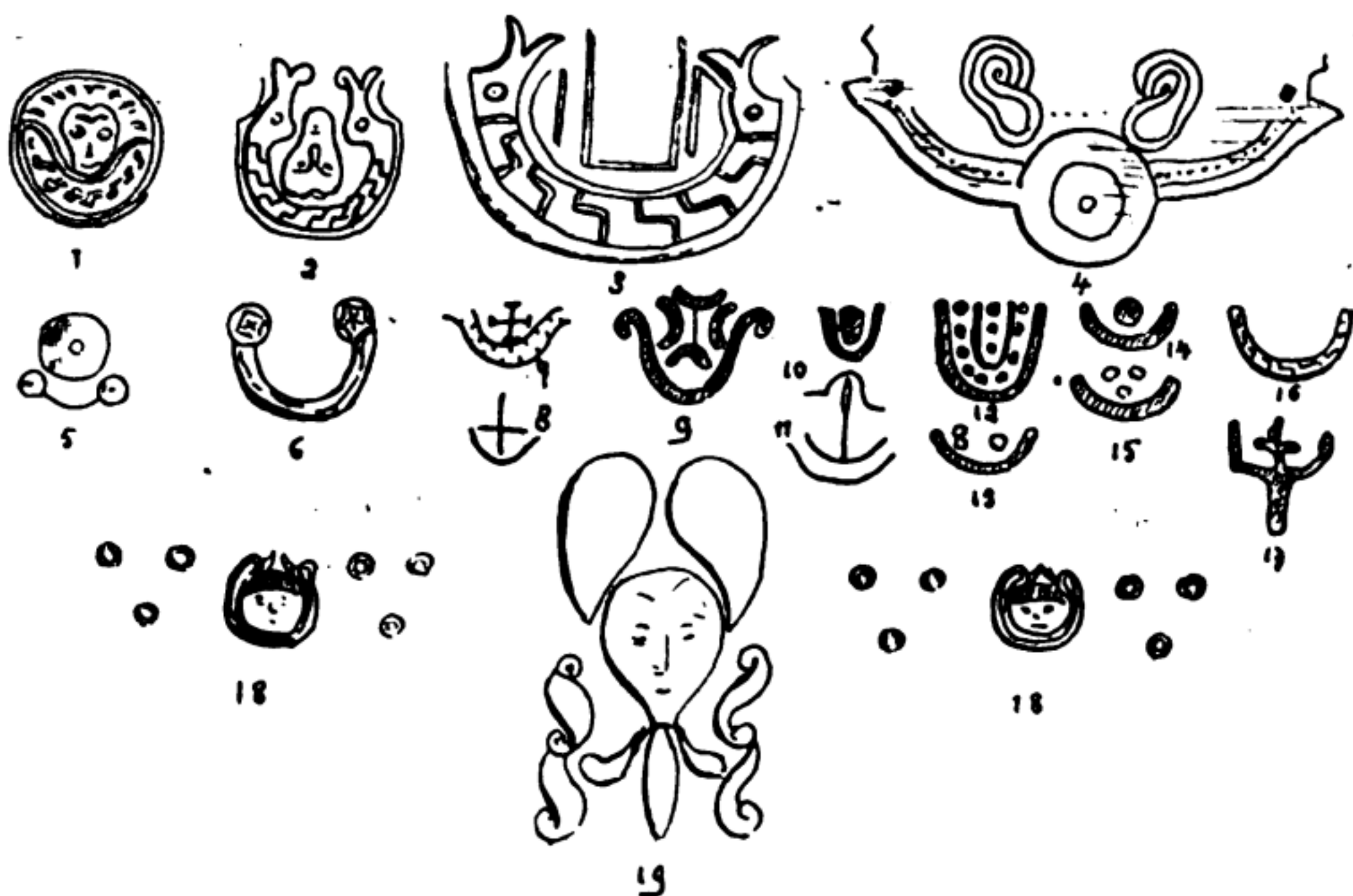


Fig. 13. — La dégénérescence de la barque portant la tête du soleil.

1-16. Détails de fibules et de plaques de ceinturons barbares.

1. Barrière-Flavy, pl. 49,3. Cf. fig. 6, 1 et p. 14, note 5.
2. — 48,8.
3. — 42,5.
4. — 25,3.
5. — 25,2.
6. — 35,1 ; 48,9.
7. Agrafe de la Balme, cf. fig. 5, 1-2.
8. Besson, *op. l.*, pl. X, p. 65.
9. Barrière-Flavy, pl. B1,5.
10. — 26,1.
11. — A4.
12. — B1,5.
13. — B1,5.
14. — B1,5 ; A5,2.
15. — B1,5.
16. — 48,4, 6.
17. Gravure rupestre de Ligurie, Déchelette, *op. l.*, II, p. 494, fig. 209, 20.
18. Plaque celtique de Bohême, *ibid.*, II, 3, p. 1510, fig. 690. Cf. fig. 6, 4.
19. Monolithe aux têtes de Saint-Goar, A. Reinach, *Le Klapperstein*, pl. IV, 3.

Du reste, on peut suivre la survivance de ce motif celtique dans l'art barbare du haut moyen-âge (fig. 13). Il est encore très reconnaissable sur une agrafe de Charnay (fig. 13, ¹) ²:

1) Musée de Genève, C 31.

2) Barrière-Flavy, pl. 49, 3.

au centre du disque, c'est une sorte de ver, qui est la barque, parsemé de traits en zigzags qui sont les éclairs¹; elle porte une tête humaine que sa chevelure rayonnante désigne comme le soleil. La barque solaire, on le sait, étant pilotée par les cygnes hyperboréens², sa proue et sa poupe se terminent souvent par les protomés de cet oiseau. Mais la voici, cette barque à extrémités animales, portant la tête du soleil, cette fois renversée, sur une agrafe de Saône-et-Loire (fig. 13, 2)³. Ailleurs un motif aniconique remplace le masque



Fig. 14. — Détail d'une agrafe de Waben (Pas-de-Calais) au Musée de Genève, E 249 : dégénérescence de la barque solaire.

humain (fig. 13, 3)⁴. Puis ce sont toutes sortes de variantes et de déformations : barque avec disque solaire au centre, et deux signes en S⁵ (fig. 13, 4); barque portant la croix (fig. 14)⁶; barque terminée à chaque extrémité non plus par une tête animale, mais par un disque ou une rosace, et portant en elle le disque (fig. 13, 5)⁷ ou ne renfermant rien (fig. 13, 6)⁸. Un trait courbe, simple

ou double, rappelle bientôt seul le navire, et soutient un symbole aniconique quelconque, disque⁹, croix (fig. 13, 8, 14)¹⁰, barre verticale (fig. 13, 10, 11)¹¹, globules (fig. 13, 15)¹², ou

1) Sur ce motif, p. 12, 63.

2) Ci-dessus, p. 22, note 2.

3) Barrière-Flavy, pl. 48, 8.

4) *Ibid.*, pl. 42, 5.

5) *Ibid.*, pl. 25, 3.

6) Agrafe de Waben (Pas-de-Calais), musée de Genève, E 249.

7) *Ibid.*, pl. 25, 2.

8) *Ibid.*, pl. 35, 1 ; 48, 9.

9) *Ibid.*, pl. A5, 2.

10) Agrafe de Fétigny, Besson, p. 65, pl. IX.

11) Barrière-Flavy, pl. 26, 1. Cf. cette barre verticale recoupée de lignes horizontales, employée comme élément de décor, pl. 60, 2 ; barre mince renflée à son extrémité supérieure, pl. A4, fig. 13, 11. On retrouvera ce motif sur les monnaies épiscopales de Genève (symbole du fronton, cf. p. 90).

12) *Ibid.*, pl. B1, 5.

rien du tout (fig. 13, ¹⁶)¹. Toutefois, dans ces derniers exemples, on ne peut plus affirmer avec certitude qu'il s'agit encore de la barque solaire, puisqu'un autre motif de forme analogue, le croissant ou les cornes du soleil ou de la lune², renfermant eux aussi dans leur courbure un symbole solaire, a pu exercer son attraction sur le thème de la barque et se fusionner avec lui.

∴

Sur les supports de réchauds gréco-romains³, dont le Musée de Genève possède un des rares exemplaires intacts connus avant ceux trouvés en grand nombre dans les fouilles de Délos⁴, une arcade entoure la tête. Quel que soit le nom que l'on donne à ces êtres, Phobos, Silènes, Satyres, Cyclopes, tout en eux désigne leur relation avec le feu et le soleil : leur chevelure se hérissé en rayons, et des symboles lumineux, croix⁵, foudre⁶, les accompagnent (fig. 15).

En étudiant les têtes de Gorgone des antéfixes et acrotères, dont on a déjà noté plus haut la parenté solaire, M. A. Reinach signale le même détail⁷ : « Architectoniquement, dit-il, cette arcade ou ce fer à cheval qui entoure la tête dérive de l'acrotère demi-circulaire, et c'est sans doute elle qui, mal comprise, aboutira dans les imitations

1) *Ibid.*, pl. 48, 4, 6; A5, 2.

2) Fig. 13, n° 14, 17. Sur ce motif, que l'on suit depuis l'art égéen (Lagrange, *Crète ancienne*, p. 82 sq.), à travers l'âge du bronze, du fer, cf. Déchelette, *Manuel*, I, p. 470 sq. (cornes sacrées et taureau); p. 472 sq. croissants; II, 3, p. 1310 sq.; casques gaulois avec rouelles entre les cornes, p. 1156, fig. 484; gravure rupestre de Ligurie, croix sur bucrane, *ibid.*, II, 1, p. 494, fig. 209, 20 (fig. 13, ¹⁷).

3) Mayence, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 375 sq. Les réchauds en terre cuite.

4) Deonna, *Deux monuments antiques au musée Fol à Genève*, *Rev. des études anciennes*, 1908, p. 252 sq.

5) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 390, fig. 41.

6) *Ibid.*, p. 393, fig. 51.

7) *Le Klapperstein*, p. 32, note 3, 33.

.

gauloises à ces vastes « baudruches » qui flanquent la tête comme d'immenses oreilles ». Sur le pilier d'Entremont par exemple¹, où M. A. Reinach reconnaît, comme sur de nombreux monuments², l'illustration du rite celtique des têtes ennemies coupées³, une sorte de gros bourrelet encadrant le visage serait, pour cet auteur, une draperie tordue. Toutefois, en apercevant ces « baudruches » sur le monolithe de Saint-Goar (fig. 13¹⁹), nous en avons donné une



Fig. 15. — Supports de réchauds gréco-romains ?
(*Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 389 sq.).

autre explication³ : l'arcade et la dite draperie tordue dériveraient de la barque portant la tête du soleil. On objectera que la tête humaine se présente renversée par rapport à l'arcade sur les supports de réchauds. Mais on a déjà vu dans l'art barbare un exemple de cette inversion (fig. 13, ²), qui se produit fréquemment avec l'oubli du sens primitif du motif et sa dégénérescence entre les mains d'ouvriers ignorants. C'est ainsi que, sur des situles italiques, le motif navi-forme enveloppe non plus la partie inférieure, mais la partie supérieure du disque. « Il se trouve ainsi complètement inversé; mais il n'y a pas lieu de s'étonner de cette méprise de

1) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 220, 221, fig. 2, IIIa; id., *Le Klapperstein*, p. 22, note 1; Déchelette, *Manuel d'arch.*, II, 3, p. 1536 (sur ce bourrelet, cf. la note).

2) Sur ce rite, cf. les divers travaux de M. A. Reinach, sur la tête coupée et les trophées, en particulier, *La tête et les trophées en Gaule*, *Revue celtique*, 1913.

3) Ci-dessus, p. 23.

l'ouvrier, la schématisation d'un motif ayant pour résultat d'en dénaturer rapidement les formes¹. »

Enfin, on remarquera que sur certains monuments de l'art barbare, la tête humaine porte une chevelure dont les boucles, à droite et à gauche du visage, se recourbent à leur extrémité en volutes, comme la chevelure hathorique². Il y a lieu de supposer ici encore une dégénérescence du motif de la barque, dont la courbure encadrant la tête renversée du soleil s'est confondue avec les cheveux de celle-ci³.

E. — *La chevelure en S solaires.*

Veut-on voir encore la tête solaire sous une autre forme? La parenté d'une antéfixe de Brumath avec celles de Pfaf-



Fig. 16. — Antéfixe de Brumath.

fenhofen, de Versoix et de Genève, est assurée par la présence de la palmette (fig. 16) qui surmonte le masque humain, et par celle de la volute végétale qui, en certains cas, a été

1) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 429, note 2.

2) Ex. Barrière-Flavy, pl. 32, 1.

3) L'origine du détail étant incomprise, il subsiste même quand le personnage est figuré en pied, ex. *ibid.*, pl. A2, 3.

assimilée à la barque solaire¹. Mais ici, des cornes sont implantées sur le front. A cause de ce détail, M. A. Reinach rattache ce type aux divinités gauloises à cornes, comme Kernunnos. Il se peut que celles-ci aient influencé l'antéfixe de Brumath; toutefois la présence de la palmette solaire entre les cornes, comparable à celle du disque, de la rouelle, de la croix,

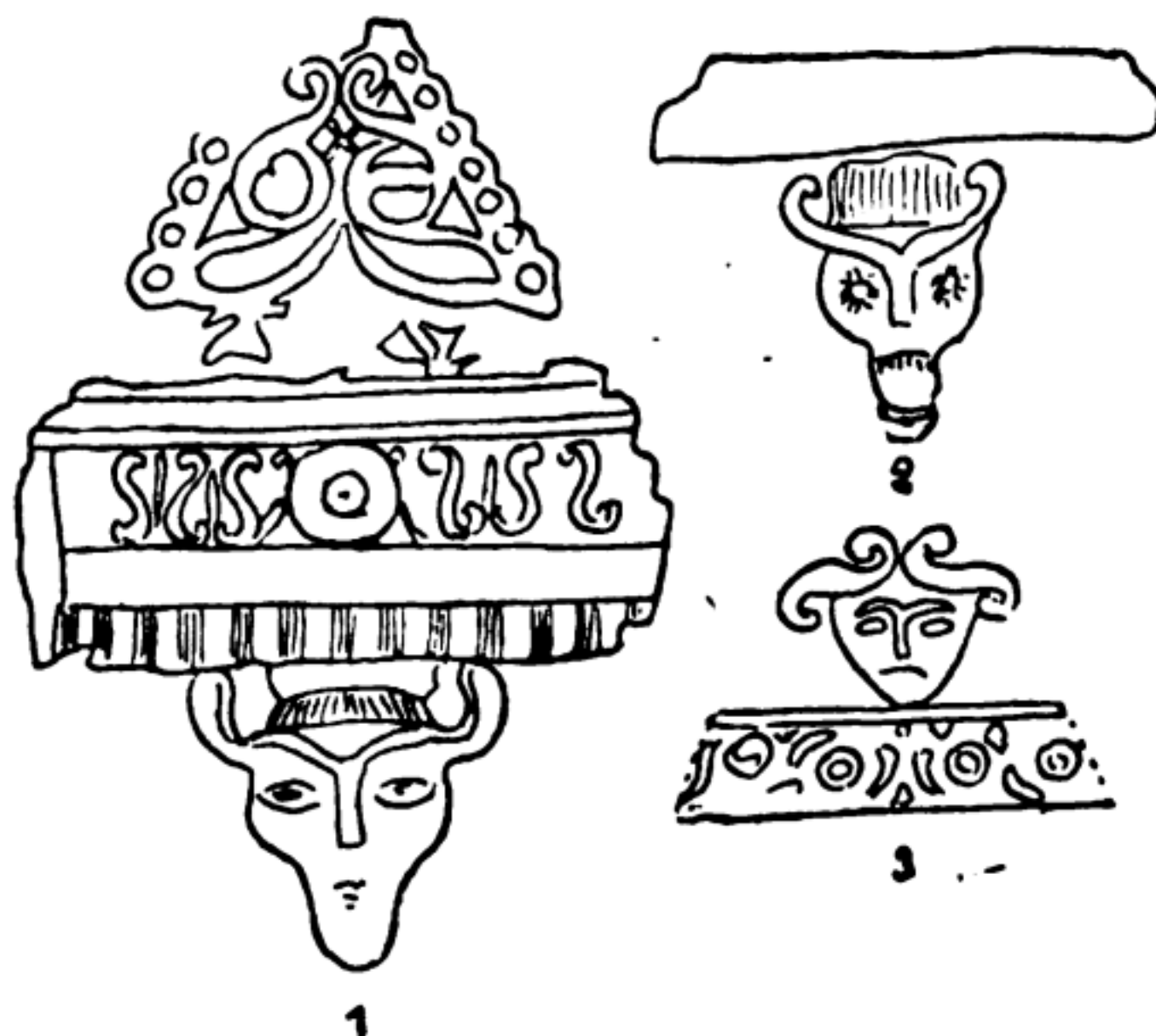


Fig. 17. — Agrafes de ceinturons ornés, La Tène I.
(Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1238, fig. 525).

entre les cornes du taureau cosmique², engage à donner un sens analogue à cette tête³, qui serait celle du taureau solaire à moitié antropomorphe, alors que sur l'antéfixe de Nérès, elle est encore entièrement animale⁴. Or les agrafes de ceinturons celtiques de la Tène I montrent déjà cette tête cornue et grimaçante⁵. Sur l'une (fig. 17, 1), elle est surmontée d'un ban-

1) A. Reinach, *Le Klipperstein*, pl. I, 1, p. 10 sq.; motif de lampe analogue, p. 13.

2) Cf. p. 27, note 2.

3) Remarquer que les deux branches supérieures de la palmette ont dégénéré de façon à former un disque dans le croissant. Cette hantise des symboles célestes est fréquente dans l'art celtique. Sur des monnaies, où la tête (celle du soleil, cf. p. 31) porte des boucles stylisées en S, l'œil forme un disque dans un croissant (Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1528, fig. 729, 2); dans le monnayage épiscopal du moyen âge, en Suisse, la tête se stylise de même de façon à n'être plus que des croissants lunaires, cf. p. 82, 92.

4) Sur l'antéfixe de Nérès, de type analogue, étudiée par M. Déchelette, p. 22, note 1.

5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1238, fig. 525.

deau où court une frise de symboles solaires, disque et signes en S, et au-dessus, d'une palmette¹ ; sur une autre, les cornes se contournent en S (fig. 17, ²)², et ailleurs encore, deux S dans la chevelure sont parfaitement distincts (fig. 17, ³)³. Le signe en S est, on le sait⁴, un symbole solaire dérivé du svastika ; il équivaut ici aux rayons que lance le disque, aux cheveux disposés en flammes ou en palmette. « Ce n'est donc point par suite d'une simple fantaisie du ciseleur, dit M. Déchelette, que deux de ces S, nettement figurés, remplacent sur le masque de l'agrafe de Weisskirchen, les boucles de la chevelure. D'autres exemples de la même transformation abondent sur les monnaies gauloises représentant des effigies humaines⁵. » On connaît aussi des figurines gallo-romaines dont la chevelure est disposée en S. Incorporer le symbole aniconique au symbole anthropomorphique, c'est là un procédé dont on a maints exemples. N'est-ce pas pour cette raison qu'un bélier en terre cuite, tête de chenêt gallo-romain au Musée d'Aulun, possède de petites croix à la place d'yeux⁶, parce que croix et bélier sont tous deux des emblèmes du soleil ? L'union, dans ce « pléonasma graphique »⁷, peut être moins étroite, et les deux formes ne plus se fusionner, mais être placées côte à côte : ainsi le cheval solaire appuie la patte de devant sur le symbole en S⁸. C'est là un principe trop connu de l'archéologie pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter longuement.

F. — *La tête du soleil et le cheval solaire.*

Cheval et tête humaine séparés. — Parmi les nombreuses têtes isolées que M. A. Reinach a étudiées sur les monu-

1) *Ibid.*, fig. 525, 1.

2) *Ibid.*, fig. 525, 2.

3) *Ibid.*, fig. 525, 4.

4) Cf. p. 58.

5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1511. Cf. le svastika dans la chevelure de Bouddha, Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, p. 608.

6) *Rev. arch.*, 1898, 33, p. 259, fig. 31 ; Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1405.

7) Le mot est, je crois, de M. Déchelette.

8) Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 242-3.

ments gallo-romains, et qu'il rapporte au rite celtique de la tête coupée¹, il en est que l'on peut interpréter comme étant celles du soleil. C'est, par exemple, sur le relief de Nages², une frise où alternent des masques humains et des chevaux : est-ce la décomposition du motif connu, celui du cavalier celtique dont la monture porte suspendue au poitrail la tête coupée de l'ennemi³? Peut-être que ce motif n'a pas été sans exercer une certaine influence, mais peut-être aussi qu'il s'agit de la tête solaire, entre les chevaux solaires; n'aperçoit-on pas une tête intermédiaire entre celles de la Gorgone et d'Hélios au fronton de certaines stèles rhénanes, seule, ou entre deux griffons ou lions, animaux dont le sens solaire est connu⁴? Ce motif serait l'équivalent de celui qui apparaît sur les monnaies celtiques, lesquelles, ayant d'un côté une tête humaine dont la chevelure est parsemée d'S⁵, de l'autre un cheval, forme animale du même dieu lumineux, adaptent aux croyances gauloises les statères de Macédoine frappés au type de Philippe II et du bige. On ne saurait donc s'étonner que le cheval androcéphale remplace parfois le bige⁶, puisque ce monstre, on le verra, n'est autre que l'image mi-humaine, mi-animale du soleil.

Fréquemment en effet, on voit dans l'art celtique le masque humain alterner avec le cheval, et souvent être accompagné des globules qui en précisent le sens⁷. Sur un fragment en bronze repoussé de Levroux (Indre), le cheval est évidemment celui du soleil, puisque son corps est parsemé d'S, puisque ses jambes se stylisent en S, dont l'une

1) Ci-dessus, p. 28.

2) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 217, fig. 1, p. 224; Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1536, fig.; sur ce motif, A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 42, note 4, référ.

3) C'est l'opinion de MM. A. Reinach et Déchelette.

4) A. Reinach, *op. l.*, p. 16, note 3; bronze de Weisskirchen, p. 42, note 4.

5) Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1568, fig. 729, 1-2. Ci-dessus, p. 31.

6) *Ibid.*, p. 1568. « Un cheval à tête humaine remplace souvent le bige du statère macédonien, sans qu'on puisse expliquer l'origine de cette singulière modification. »

7) Ex. baquet en bois, orné de bandes en bronze repoussé, de Marlborough, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1456, fig. 658, 1.

soutient de plus le disque : or, au-dessus de lui et derrière apparaissent deux masques humains¹. Enfin si l'on a déjà noté dans l'art barbare, bien des siècles après, la fréquence des trois masques humains alternant avec trois disques², et si l'on a pu par la comparaison avec d'autres motifs leur attribuer un sens solaire, on en fera de même pour l'écusson de bronze ornant une épée de la Tène I, de Marson, ornée de trois masques en triangle que séparent des globules (fig. 6, 5)³. Ce serait, dit M. Déchelette, la plus ancienne représentation cellique de ces têtes coupées ; pour ma part, je n'hésite nullement à donner à toute cette série de monuments un sens différent.

L'art barbare continue le même schéma, dont on a donné des interprétations erronées. Nombreux sont les monuments, en particulier les agrafes de ceinturons (fig. 18) que décore un cheval, souvent mué en un animal fantastique⁴, dont le pelage est constellé de disques ponctués (fig. 18, 1-2)⁵, de rosaces, de croix⁶, de svastikas (fig. 18, 4)⁷, ou qui est même inscrit dans la roue du soleil (fig. 18, 1)⁸. Parfois, des croix sont devant lui⁹. Il semble donc bien que ce soit le cheval solaire, si souvent répété par l'art depuis des siècles, et de date immémoriale associé à ses équivalents aniconiques¹⁰. Or, on le voit accompagné d'une tête humaine¹¹ qui est placée dans le champ au-dessus de lui (fig. 18, 3)¹², ou qui, très stylisée, forme comme

1) *Ibid.*, p. 1455, fig. 657.

2) Cf. p. 14.

3) Déchelette, p. 1539, fig. 710.

4) Barrière-Flavy, I, p. 154 sq. On a discuté souvent le sens de cet animal.

5) *Ibid.*, pl. 50.

6) *Ibid.*, pl. 50, 3; I, p. 394, fig. 117; Agrafe de la Balme, au Musée de Genève, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, 1859, XI, pl. II, 7.

7) *Ibid.*, pl. 44, 1; I, p. 157, fig. 54. Cf. pierre de Robernier (Var), avec cheval et svastika, Déchelette, *op. l.*, II, 3, 1532, fig. 704.

8) Barrière-Flavy, pl. 70, 2.

9) *Ibid.*, pl. 39, 3.

10) Cf. au musée de Genève, époque de la Tène, agrafe de ceinturon ajourée, avec le cheval solaire. Valais, tombes du Lötschental, B. 224.

11) Barrière-Flavy, *op. l.*, I, p. 154 sq., discussion sur le sens de cette tête.

12) *Ibid.*, pl. 51, 4.

une volute sur sa croupe (fig. 18, ⁴)¹. Qu'il s'agisse du cheval

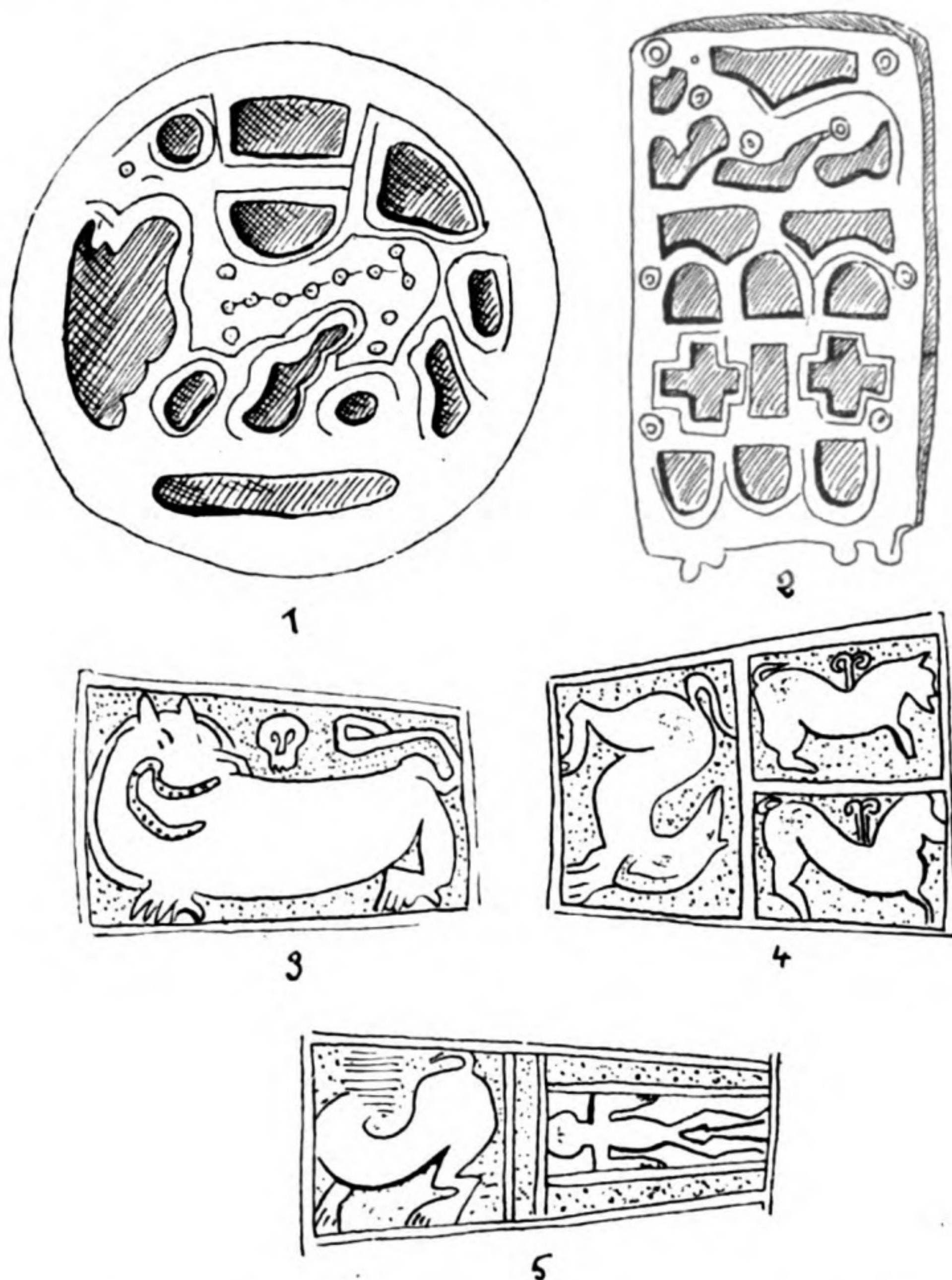


Fig. 18. — Le cheval solaire et la tête du soleil, dans l'art barbare.

1. Barrière-Flavy, III, pl. 70,2.

2. *Ibid.*, pl. 39,3.

3. *Ibid.*, pl. 51,4.

4. *Ibid.*, pl. 54,1.

5. *Ibid.*, pl. 32,5.

seul, ou accosté d'un personnage humain en entier (fig. 18, ⁵)², ou d'une tête seule, c'est toujours le même motif.

1) *Ibid.*, pl. 54, 1. Noter que le cheval porte en plus sur sa robe le svastika, cf. p. 33, note 7.

2) *Ibid.*, pl. 32, 5; I, p. 394, fig. 118.

Le cavalier solaire. — Et c'est aussi le cavalier, tel qu'il apparaît, associé avec les têtes coupées, sur le monument gallo-romain d'Entremont¹, tel qu'on le retrouve, identique, dans l'art barbare, armé ou non de la lance², occupant la roue solaire, et portant sur son corps, comme le cheval, de nombreux disques ponctués (fig. 19, ¹). Si les chrétiens ont reconnu en lui saint Georges ou saint Martin³, il n'est pas douteux qu'ils ont donné un sens nouveau à un très ancien motif.

Le cavalier peut ne pas être seul; il est aussi accompagné de têtes coupées indépendantes. Celles-ci sont souvent suspendues au poitrail de sa monture, par exemple dans de petits monuments de l'âge du fer, en particulier dans des fibules ibériques (fig. 19, ²). Point de doute à avoir sur leur sens, dit M. Déchelette⁴ : c'est le soleil conçu comme cavalier⁵, et les cercles concentriques qui constellent la robe du cheval ne sont point, comme on le pensait, la dégénérescence de boucliers, mais les disques solaires. Quant à la tête humaine pendue au poitrail, elle est à mon avis la tête solaire elle-même, dont on a déjà vu tant d'exemples.

Regardons encore les monnaies gauloises au type du cheval androcéphale : lui aussi porte une tête humaine à son poitrail⁶, ou bondit au-dessous d'une tête coupée. M. A. Reinach, qui voit dans celle-ci la tête de l'ennemi mutilé suivant le rite celtique⁷, compare toutefois de tels motifs avec la panthère androcéphale montée par Dionysos, sous laquelle

1) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1537, fig. 707, p. 1538, fig. 708.

2) Barrière-Flavy, pl. 67, 4; 70, 3.

3) *Ibid.*, I, p. 394 sq.; Besson, p. 138 sq.

4) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 322 sq., fig. 11; id., *Manuel*, II, 2, p. 854, fig. 353; id., *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 30 sq; *Rev. arch.*, 1896, 29, p. 215, fig.; 1908, II, p. 402, fig. 12; mon article, Fibule de Luzaga, *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, Genève, I, p. 631 sq.

5) Sur le cavalier solaire, Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 369 sq.; Cumont, *Rev. hist. des rel.*, 1910, 61, p. 152 sq.; etc.

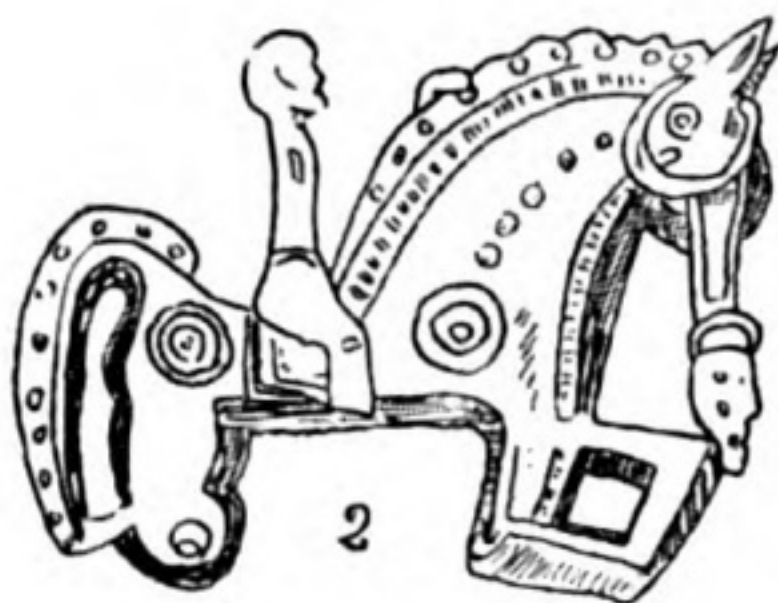
6) *Rev. arch.*, 1902, 40, p. 330.

7) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 227 sq.

est ciselée une tête grimaçante. En effet, le cheval androcéphale est un être divin, à mi-chemin entre le dieu entièrement animal (cheval-soleil) et le dieu entièrement humain.



1



2

Fig. 19. — Le cavalier solaire.

1. Rouelle d'Oberglatt, Musée de Zurich, Barrière-Flavy, III, pl. 67, 4.
2. Fibule hispanique, *Rev. arch.*, 1908, II, 402, fig. 12.

Ce cheval gaulois dériverait de l'art assyrien par l'intermédiaire de la Perse sassanide¹, qui aurait aussi transmis à Mahomet sa monture Borak, le cheval à tête humaine². Le cheval de l'Agni védique a des mains³; sur une monnaie de Nicée, Men monte un quadrupède dont la patte gauche antérieure a un pied humain⁴. Au dire de Suétone, le cheval de César avait des pieds humains; et si les augures en déduisirent que son maître aurait l'empire du monde, n'est-ce pas parce que cette monstruosité était divine, et que, comme le soleil dont ce cheval était l'image, César serait tout

puissant⁵? On notera encore que sur un vase à figures noires d'Orviéto, les pattes antérieures d'un cheval sont remplacées

1) *Rev. hist. des rel.*, 1899, XL, p. 217 sq.

2) *Ibid.*, p. 204 sq.; *Rev. arch.*, 1900, 37, p. 259, fig. 92; Bloch, *Duldul als Kentaur*, Zeitschrift d. deutsch. Morgenländische Gesellsch., LXIII, 1909, n° 4 (cf. *Rev. hist. des rel.*, 1911, 64, p. 220-1); *Encyclopédie de l'Islam*, 17 livr. s. v. Duldul.

3) de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, I, p. 377.

4) Blanchet, *Florilegium de Vogue*, 1909, p. 59; *Rev. arch.*, 1910, II, p. 98; Roscher, *Ber. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1891, p. 96 sq.

5) De Gubernatis, *op. l.*, I, p. 361; Roscher, *l. c.*

par des bras d'homme¹. Et faut-il évoquer le souvenir des Centaures archaïques, à l'origine cosmique discutée, qui unissaient le corps chevalin au corps humain, et dont les pattes de devant étaient anthropomorphes²? Le soleil, dans le symbolisme antique, est aussi bien représenté par un cheval entier que par son sabot³; aussi bien par un personnage humain, que par des jambes, des pieds⁴, des mains, des têtes détachées, et c'est la fusion entre eux de ces abrégés de symboles, qui engendre ces monstres dont le cheval androcéphale est un exemple⁵.

La tête que porte devant lui le cheval solaire, monstrueux ou non, n'est donc pas tant celle des ennemis, que la tête du soleil lui-même, le disque anthropomorphisé, uni au même symbole entier, le cavalier, au symbole animal, le cheval, et aux symboles aniconiques, les disques incisés sur la robe de la bête. Il est très possible toutefois que la tête trophée ait influencé ce type, tout comme elle a pu se muer parfois en masques de Satyres ou en masques comiques⁶, tout comme l'attraction du gorgoneion a pu rendre grimaçants les traits du visage solaire⁷.

1) *Arch. epigraph. Mitt.*, 1892, p. 128; cf. *Rev. arch.*, 1893, XXI, p. 65.

2) Cf. en dernier lieu sur les Centaures, Baur, *Centaurs in ancient art, The archaic period*, 1912.

3) Baudouin, *Les rochers à sabots d'équidés et la théorie de leurs légendes*, Compte-rendu du Congrès de Genève, 1912, II, p. 158 sq. Ci-dessus, p. 3, note 6.

4) Rayons solaires, terminés par des pieds; trois jambes du tricèle solaire, etc. Sur les empreintes de pieds, Baudouin, *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers*, Association française pour l'avancement des sciences, Tunis, 1913. Mémoire hors-volume, Paris, 1914. Cf. mon compte-rendu, *Rev. hist. des rel.*, 1915, où l'on trouvera aussi plusieurs ex. de mains terminant les rayons solaires. Ci-dessus, p. 17, note 1.

5) Sur le sens solaire du cheval à tête ou membres humains, comme sur l'hippalectyon, unissant les deux symboles solaires du coq et du cheval, cf. mes indications, *Rev. hist. des religions*, 1915 (compte-rendu du mémoire de M. Baudouin). Dans les monuments bouddhiques où paraît le cheval (soleil), les pieds sacrés de Bouddha (soleil) sont toujours l'objet le plus important, après lui, et les deux symboles sont « deux expressions d'une même idée, deux emblèmes d'un type commun ». Senart, *Essai sur la légende du Bouddha* (2), p. 368, 370.

6) A. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 226.

7) Ci-dessus, p. 18.

Rapprochons encore des motifs qui viennent d'être étudiés, celui où le cheval porte sur sa croupe non plus une tête humaine, mais un oiseau¹; l'oiseau posé sur une jambe humaine² ou sur une croix³ n'en est qu'une variante, puisque cheval, jambe et croix sont des symboles équivalents⁴.

*
..

Ce long détour permet de comprendre qu'il est inexact de prétendre que jamais, dans l'antiquité et au moyen âge, le soleil ne fut figuré sous l'aspect du relief de Saint-Pierre⁵, puisqu'on a rencontré des types très divers de la tête du Soleil : entourée de rayons, ayant une chevelure disposée de façon à les imiter, ornée de symboles tels que palmettes, signes en S, conçue comme simple masque humain sans trait particulièrement distinctif, associée au cheval et au cavalier solaire... L'iconographie du haut moyen âge continuant ces motifs, il n'est pas impossible que le masque souriant de Saint-Pierre soit l'image du soleil, dont il rappelle la forme parfaitement circulaire⁶. En admettant qu'il en soit ainsi, ce monument n'expliquerait toutefois pas à la suite de quelles vicissitudes le disque radié occupe encore nos armoiries, car la distance chronologique qui sépare l'époque où

1) Barrière-Flavy, pl. 26, 1. Le cheval et l'oiseau sont deux symboles de même sens, et la croix placée devant le cheval est celle du soleil.

2) Amulette de Koban, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1306, fig. 567, 7 ; cf. types analogues, tête de taureau, tête de Sérapis sur la jambe, mon article, *Le pied divin en Grèce et à Rome*, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 241 sq. Il y a là, comme pour le cheval à membres humains (cf. p. 35 sq.), combinaison du symbole animal et de sa forme anthropomorphique, suivant un principe bien connu dont on pourrait citer maint autre exemple.

3) Barrière-Flavy, I, p. 403.

Ce motif a été assimilé à celui de la colombe du Saint-Esprit, posée sur la croix chrétienne, lors de la christianisation des motifs solaires, p. 41. Il apparaît aussi indépendamment dans le symbolisme mexicain, *ibid.*

4) Oiseau, cheval, croix, tête humaine, tous ces emblèmes solaires peuvent permuter entre eux, et donnent des combinaisons variées : cheval et croix, cheval et oiseau, cheval et tête humaine, etc.

5) P. 8.

6) P. 10.

il fut sculpté (xiii^e siècle) de celle où l'on commença à employer le soleil dans les armes genevoises (xvi^e) est considérable, et ce sont les chaînons intermédiaires qu'il faut retrouver.

En résumé, de tous les arguments invoqués par les partisans de la thèse que nous voulons à notre tour prouver, il n'y a pas grand chose à retenir ; tout au plus : *a)* les citations des anciens auteurs genevois, attestant une tradition qui voyait dans le soleil les anciennes armoiries de Genève ; *b)* les survivances locales du culte solaire ; *c)* la possibilité que le masque de Saint-Pierre représente le soleil.

III

LA CROIX PRÉCHRÉTIENNE

Tel qu'il a été posé, le problème demeure insoluble. Ce ne sont pas des indices aussi vagues qui peuvent entraîner la certitude. Cependant, une autre voie s'ouvre à nous, et je m'étonne que les érudits genevois qui se sont occupés de cette question ne l'aient point aperçue. La solution a échappé à M. Reber qui, d'une part a recherché attentivement les gravures préhistoriques de Suisse, couvertes de signes solaires, de l'autre a essayé de leur rattacher, mais sans pouvoir invoquer d'autres intermédiaires que ceux dont il vient d'être question, le soleil des monnaies genevoises¹. C'est l'étude du symbole de la croix qui peut seule donner la clef de l'énigme ; elle va nous permettre d'affirmer que *le soleil des armoiries genevoises remplace la croix dont il est l'équivalent graphique, et qu'il remonte par une série de chaînons au culte païen de la croix solaire*².

1) Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 8 sq. ; M. Reber, p. 11, rattache sans intermédiaire le soleil des monnaies du xvi^e siècle au masque de Saint-Pierre, qu'il fait remonter au x^e siècle, p. 17 ; id., *Le culte du soleil*, p. 9 sq. Mais que s'est-il passé pendant les quelques six cents ans d'intervalle ?

2) On a prétendu de même que la roue des armes de Mulhouse, considérée



Ce n'est pas le lieu d'écrire l'histoire de la croix avant le christianisme : un volume ne suffirait pas à traiter cette question que d'autres ont maintes fois abordée avec talent. Aucun archéologue n'ignore que la croix, sous des formes variées, croix équilatérale, croix gammée ou svastika¹, apparaît dès une époque très ancienne, et se retrouve non seulement en Europe, mais dans presque toutes les parties du monde².

d'ordinaire comme une roue de moulin (armes parlantes, cf. *Mém. Soc. hist. de Genève*, 1865, XV, p. 27, pl. II, 11) dérive de la roue solaire. « La roue des armoiries de Mulhouse fait allusion au moulin à eau auquel la ville doit son nom : mais l'adoption de cet emblème, sa forme à quatre rais, et sa couleur rouge, doivent peut-être quelque chose au souvenir de la rouelle celtique ». A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 99, note 1.

1) Je n'ai pas la prétention de donner ici une bibliographie complète ; je me bornerai à citer quelques travaux : Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 140 sq. ; Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, p. 218 sq. ; Goblet d'Aviella, *De la croix gammée ou svastika*, Bull. Acad. Royale de Belgique, 1889 ; id., *La migration des symboles*, p. 41 sq. De la croix gammée ou tétrascèle ; de Nadaillac, *The unity of human species*, Smithsonian Report, 1898, p. 549 sq. ; Zmigrodski, *Revue des monuments archéologiques de la religion primitive* (en polonais, 1902), cf. *Rev. hist. des relig.*, 1903, 48, p. 429 ; Harrison, *Themis*, p. 525 sq. ; Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 413, Le culte du soleil et la roue solaire conduite par un cheval ; p. 453 sq., Le svastika ou croix gammée et les symboles dérivés de la roue ; Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. 140 sq. ; Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 136 sq., 1885, 5, p. 179, 364 ; Pottier, *Mémoires de la Délégation en Perse*, XIII, p. 78 ; de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme* ; L. Muller, en danois, 1899, Copenhague ; Hewitt, *L'histoire et les migrations de la croix et du su-astika d'origine indoue répandue dans toutes les contrées maritimes*, Bul. Soc. d'Anthropol. de Bruxelles, XVII, 1898-9 (sans valeur), etc.

2) Ex. Hagin, *The cross in Japan*, 1914 ; Bushell, *L'art chinois*, p. 239, 222, 240, note 1 ; en Amérique, Wilson, *The svastika*, Report of the U. S. National Museum, 1894 ; id., *The american Naturalist*, XXXI, 1897, n° 363, p. 255 ; en Afrique, von Luschan, *Das Hakenkreuz in Afrika*, *Zeitschr. f. Ethnologie*, XXVIII, 2, 1896 ; Frobenius, *Internationales Archiv f. Ethnographie*, IX, 1896 ; chez les Maoris, Tregear, *Maori spirals*, Transactions and Proceedings of the New-Zeland Institute, XXII, 1899, p. 284 sq. ; sur roches calédoniennes, *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 690, 693, 703 ; Posnansky, *Præhistorische*

Il est peu de symboles qui aient été autant discutés, tantôt avec impartialité, tantôt avec le désir plus ou moins avoué d'établir un parallèle entre la croix païenne et la croix chrétienne, au détriment de l'une ou de l'autre. Il est peu de symboles qui aient mis autant aux prises les partisans du monogénisme, recherchant un centre unique de diffusion de ce motif, et ceux du polygénisme, admettant des genèses multiples et indépendantes. Les uns et les autres ont raison. Il est des croix et des svastikas dont on peut suivre la migration en des contrées diverses et d'une religion à une autre ; il en est d'autres qui n'ont entre elles aucune filiation. Et leur sens peut aussi varier suivant les temps et les lieux. La croix qui apparaît, par exemple, sur les monuments du Mexique précolombien¹ n'a point de rapports avec la croix chrétienne, comme le supposaient les premiers Européens qui la voyaient en ce pays, et croyaient trouver en elle la preuve d'une ancienne évangélisation de la contrée ou une supercherie du diable. Son sens est aussi différent, puisqu'elle symbolise les quatre points cardinaux et les vents de la pluie. Et toutefois, combien troublante son analogie avec la croix du christianisme ! Si la colombe du Saint-Esprit se pose sur la croix de J.-C.², on voit à Palenqué l'oiseau, symbole du vent, perché au sommet de la croix « latine », emblème des vents porteurs de pluie³. Bien plus, les figures humaines couchées sur la croix, symbolisant les points cardinaux et sans rapport avec le crucifix chrétien, ne seraient pas impossibles. Car si Jésus a été crucifié, des victimes étaient attachées à des arbres sculptés en croix dans les fêtes mexi-

Ideenschriften in Sud Amerika, Zeitschr. f. Ethnologie, 45, 1913, p. 261 sq. ; Raynaud, *Les nombres sacrés et les signes cruciformes dans la moyenne Amérique précolombienne*, Rev. hist. des relig., 44, 1901, V, p. 235 sq.

1) Raynaud, *op. l.* ; Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 51, 91, 229 ; Hamy, *Rev. hist. des relig.*, VII, 1883, p. 129.

2) Ex. Forrer, *Reallexikon*, p. 270, pl. 65, n° 15-6. Sur le sens solaire de ce motif avant le christianisme, p. 38.

3) *Rev. hist. des relig.*, 1901, 44, p. 250 ; Réville, *op. l.*, p. 229.

caines pour obtenir la pluie, et tuées à coups de flèches ¹.

On trouve aussi au Mexique toutes les formes de la croix païenne de l'Europe ², le svastika dans le disque ou isolé, la croix équilatérale, entourée ou non du disque, la croix pattée, la croix avec disque anthropomorphique à la rencontre des bras ³... Ailleurs toutefois, dans l'art ornemental américain, la croix n'a aucune valeur symbolique, puisqu'elle n'est que la stylisation d'un motif animal, le lézard ⁴. Ainsi, en étudiant ce motif dans le monde entier, il ne faut pas perdre de vue son origine polygéniste, ses sens différents sous des formes semblables, sa valeur symbolique ou seulement ornementale.

*
* *

A. — *La croix dans la Suisse préhistorique.*

Dans cette étude, on se bornera à constater la présence de la croix dans nos contrées. Piette lui assigne une origine extrêmement reculée, puisqu'il trouve déjà le svastika et la roue solaire au Mas d'Azil ⁵. Toutefois, nous n'avons pas à rechercher les plus anciens monuments où apparaît ce symbole ; il suffit, à l'aide d'un guide aussi averti que M. Déchelette, de rappeler que les formes diverses de la croix, svastika, roue crucifère ou à rayons multiples, disque ponctué, disque radié (fig. 20), etc., sont des symboles équivalents, qui dérivent de la roue et qui représentent le soleil, adoré depuis les temps préhistoriques jusqu'à une époque très tardive ⁶.

1) Raynaud, *Rev. hist. des rel.*, 1901, 44, p. 252.

2) Contre l'origine indépendante de la croix en Amérique, Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 458.

3) Raynaud, *l. c.* Sur le masque humain dans la croix, cf. p. 14.

4) Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 91.

5) *L'Anthropologie*, 1896, VII, p. 401 sq., 405.

6) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 413 sq. La religion à l'âge du bronze, culte de la roue, du svastika, etc. ; II, 3, continuation de ces symboles à l'âge du fer, et survivances à l'époque gallo-romaine et chrétienne ; II, p. 458, fig. 190, tableau des différents symboles dérivés de la roue.

Que le culte solaire, matérialisé sous ces symboles, ait existé en Suisse, c'est ce qui ne prête à aucun doute. Depuis de nombreuses années, M. B. Reber en recherche les

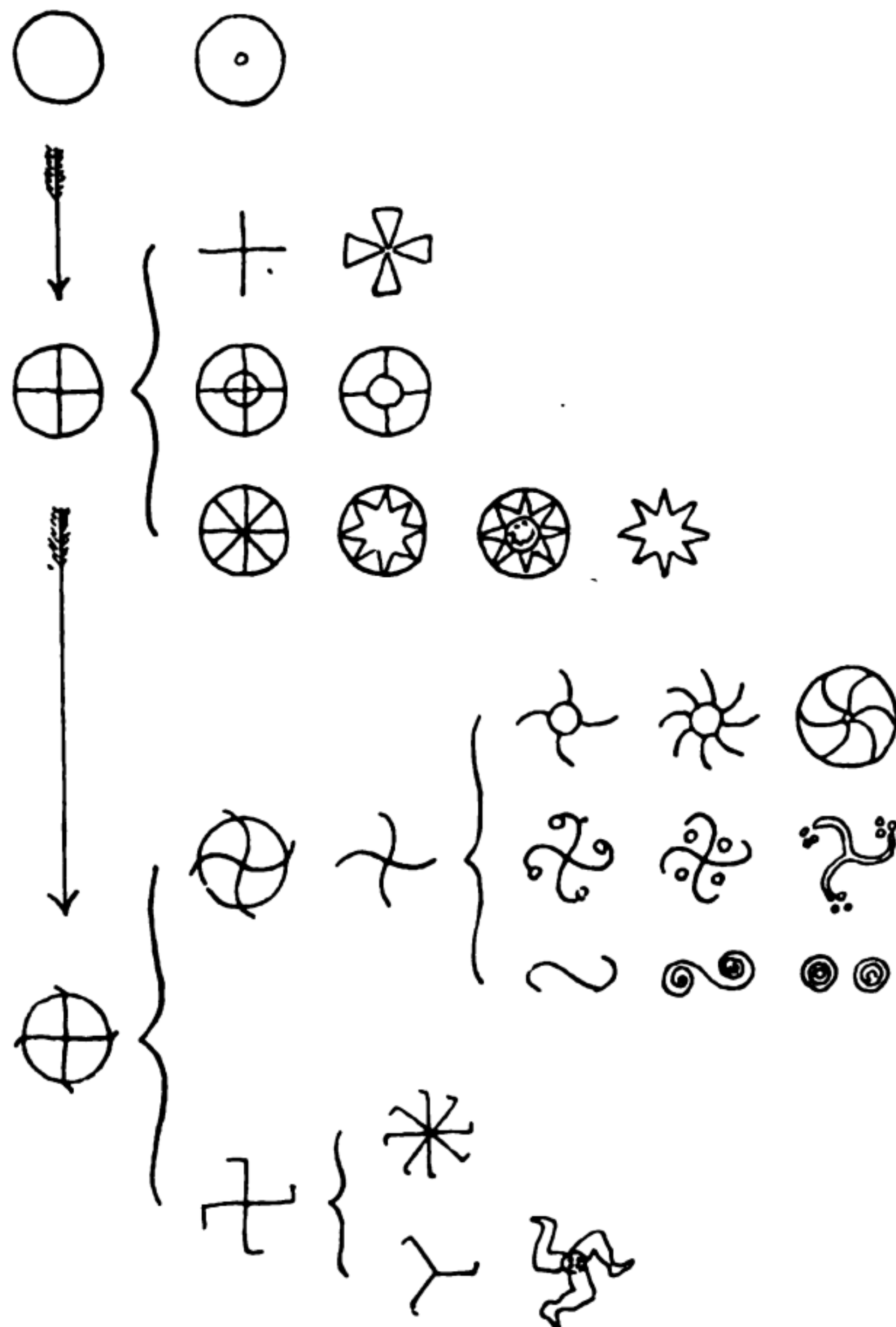


Fig. 20. — La roue solaire et ses dérivés.
(Déchelette, *Manuel*, II, p. 458, fig. 190).

témoins, ces blocs de pierre où sont sculptées des images à sens indubitablement solaire, si leur interprétation rigoureuse prête encore à discussion¹. Qu'on regarde, pour ne

1) Reber, *Quelques séries de gravures préhistoriques*, Compte-rendu du Congrès de Genève, II, p. 63 sq.; id., *L'âge et la signification des gravures préhistoriques*, ibid., II, p. 231 sq.; Schaudel, *L'origine et la signification des pierres à cupules, écuelles ou bassins*, ibid., p. 263 sq. Bornons-nous à indiquer ces

citer que quelques exemples, la Pierre des Servageois dans le val d'Anniviers, la Pierre des Païens, à Zmutt (Valais), celles qui se trouvent au-dessus de Zermatt ou dans le val d'Hérens¹. Leur surface est criblée de petits ronds, de cupules, parmi lesquelles on remarque d'autres signes, disque à cupule centrale, disque crucifère, croix équilatérale², croix « latine », parfois avec une cupule à l'extrémité de ses branches³, ou surmontée d'un demi-cercle, croix à branche recroisetée, étoiles à huit rais... La figure 21 reproduit les principaux de ces symboles. Avec eux, c'est parfois aussi l'empreinte des pieds du soleil⁴.

Sont-ils groupés au hasard, ou comme le supposent certains préhistoriens, MM. Baudouin, Reber, etc., forment-ils comme une carte céleste⁵? Il semble qu'on puisse admettre

récents travaux parus sur un sujet dont la bibliographie est énorme à l'heure actuelle. Cf. au Musée de Genève, le moulage d'une pierre à cupules et à rainures de Saint-Aubin (Neuchâtel), n° 3315.

1) Reber, *Congrès*, II, p. 63 sq., figures.

2) Cf. Reber, *Les gravures cruciformes sur les monuments préhistoriques*, Bull. Soc. préhist. française, 1912.

3) On rapprochera de ces croix dont une boule termine les branches, et dont on verra maints exemples dans l'art ultérieur (fig. 32, n° 22 sq.), des épingles de l'âge du bronze, à la tête bilobée ou triflée; elles sont en réalité constituées par une croix, parfois à double traverse, dont les branches latérales très courtes sont terminées par des disques. Les incisions qui ornent ces derniers, rouelles à quatre rais, en précisent le sens cruciforme et solaire. Ex. Musée de Genève M 952, M 758, M 757, provenant du Valais. Fig. 23; Déchelette, *Manuel*, II, p. 138, fig. 39, 139, fig. 40. Noter aussi des épingles en forme de croix terminée par trois disques, Forrer, *Reallexikon*, p. 126, pl. 32, n° 14, à rapprocher des trois disques solaires étudiés plus haut, p. 14. Proches parentes encore sont les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique, *L'Anthropologie*, 1896, VII, p. 553 sq.; *Rev. arch.*, 1898, 33, p. 250; Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1512-3: ce sont aussi les disques solaires surmontant les cornes célestes, ainsi que je l'indique dans mon article *Les cornes bouletées des bovidés celtiques*, *Rev. arch.*, 1915.

4) Pierre de Grimentz, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 73, fig. 8. Sur les pieds solaires, ci-dessus, p. 37, note 4; agrafe barbare avec mains et pieds solaires, p. 17; Reber, *Les gravures pédiformes et les monuments préhistoriques*, Bull. Soc. préhist. française, 1912.

5) Reber, *Compte-rendu du Congrès*, II, p. 243 sq.; Schaudel, *ibid.*, p. 267 sq.; Reber, *Sur l'explication astronomique des gravures préhistoriques*, *Rev. préhistorique*, 1910.

cette hypothèse, tant qu'elle ne prétend pas à trop de précision¹, et penser que les multiples cupules symbolisent les

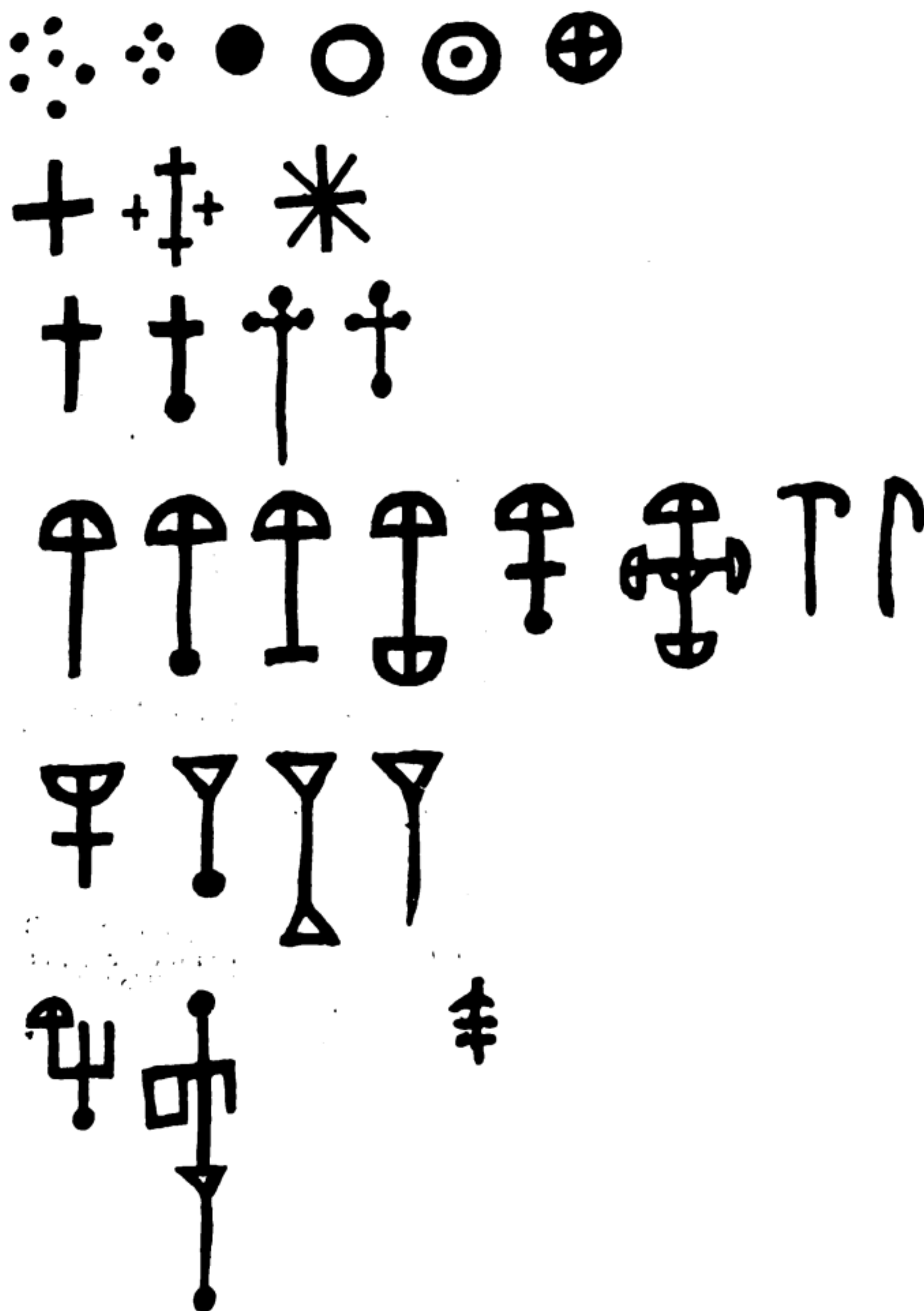


Fig. 21. — Symboles gravés sur des pierres de la Suisse préhistorique.
(d'après Reber, *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, II, 1907, p. 63 sq.).

nombreuses étoiles du ciel, entourant les signes du soleil.
Je ne crois pas que l'on ait rapproché de ces dalles

1) Il est en effet exagéré de vouloir reconnaître, pour cette époque, dans le groupement des cupules la copie mathématique d'une constellation déterminée. C'est l'ensemble de la voûte céleste qu'on a voulu représenter, mais non une carte astronomique.

sculptées le beau bol en or du Musée de Zurich¹, d'une technique fort rare : il est tout couvert de petites bossettes très serrées, et sur ce champ mamelonné sont réservés quatre disques, quatre croissants, et une rangée d'animaux. Le sens cosmique de ce bol ne fait de doute pour personne, mais on peut admettre de plus que les bossettes corres-

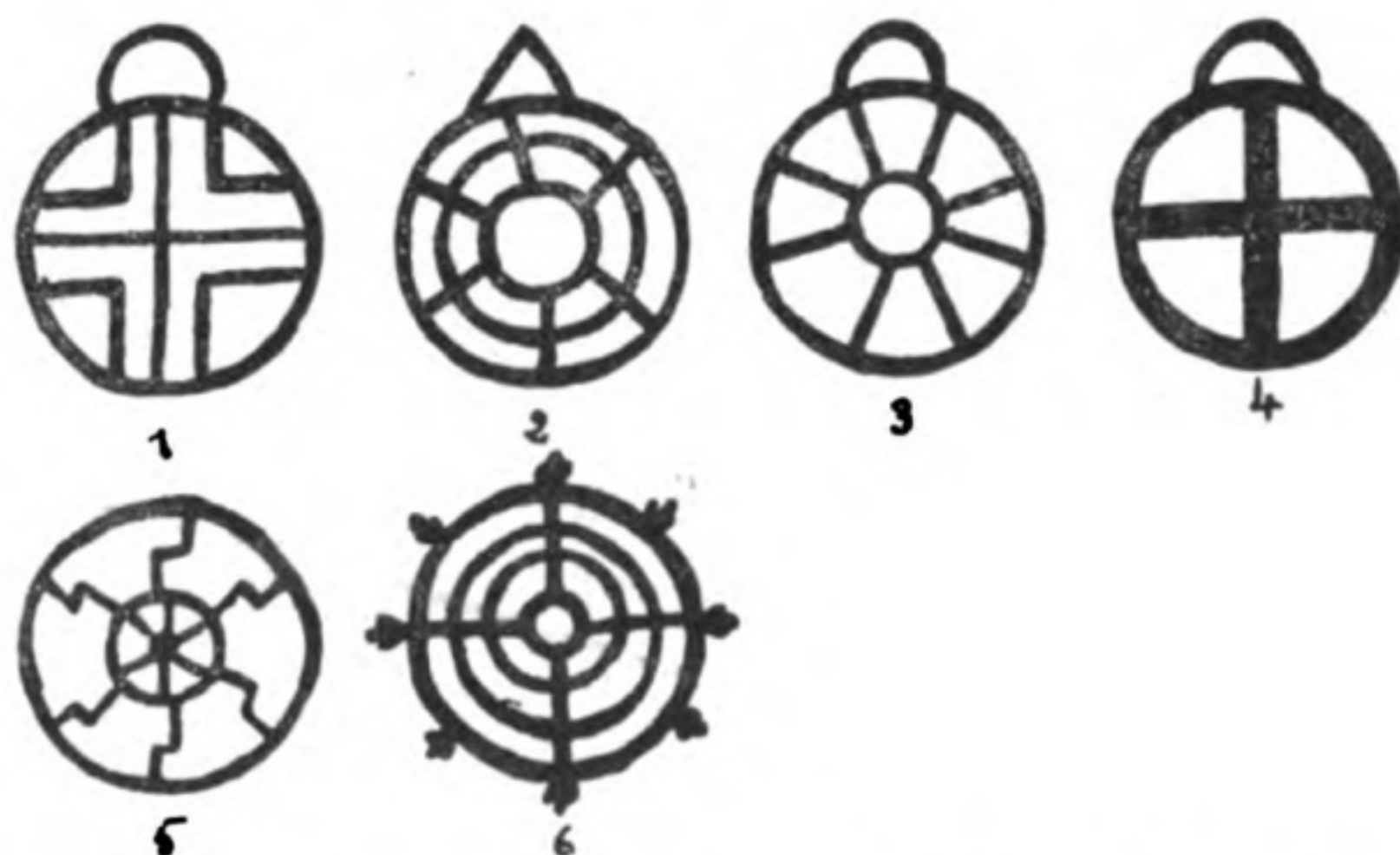


Fig. 22. — Rouelles des âges du bronze et du fer, au Musée de Genève.

1. Valais, M. 738.

2. Valais, M. 740.

3. Valais, M. 739 ; Auvernier, B 4799 ; Hauterive, B 4311.

4. Sion, 1^{er} âge du fer, M. 1085, 1085 bis, 1086.

Cf. rouelle de terre cuite des palafittes de Wollishofen, à quatre rais, B. 5350.

5. Rouelle et éclairs (cf. ci-dessous, p. 63, fig. 29 18), âge du fer italique, I, 573.

6. Rouelle à disques concentriques, et bord tribolé (sur le trèfle et le trilobe ci-dessous, p. 83, 100, note 4). Salerne, I, 425. (Cf. Forrer, *Reallexikon*, pl. 32, p. 121, n° 8).

pondent aux cupules qui parsèment les surfaces des blocs à gravures², et qu'elles aussi représentent la voûte céleste couverte d'étoiles, entre lesquelles se meuvent le soleil et la lune.

Il est inutile d'insister sur les monuments du culte solaire

1) Heierli, *Die goldene Schüssel von Zurich*, Indicateur d'antiquités suisses, 1907, p. 1, pl. I ; Viollier, Congrès préhistorique de France, Nîmes 1911, p. 421 sq., *Objets préhistoriques en or trouvés en Suisse* ; Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 792-3, fig. 312 ; II, 1, p. 464 ; Forrer, *Reallexikon*, p. 293, fig. 5.

2) On a fait observer que cette technique est très rare, et ne se voit que sur quelques monuments de Scandinavie ; parmi ceux-ci, noter un disque (forme solaire) entièrement recouvert de clous en saillie, avec une étoile épargnée au centre, Viollier, *op. l.*, p. 5 du tirage à part ; le sens est le même que celui du bol de Zurich.

en Suisse pendant les âges du bronze et du fer. Le visiteur qui parcourt nos musées en trouve à chaque instant des exemples caractéristiques. Au Musée de Genève, ce sont,

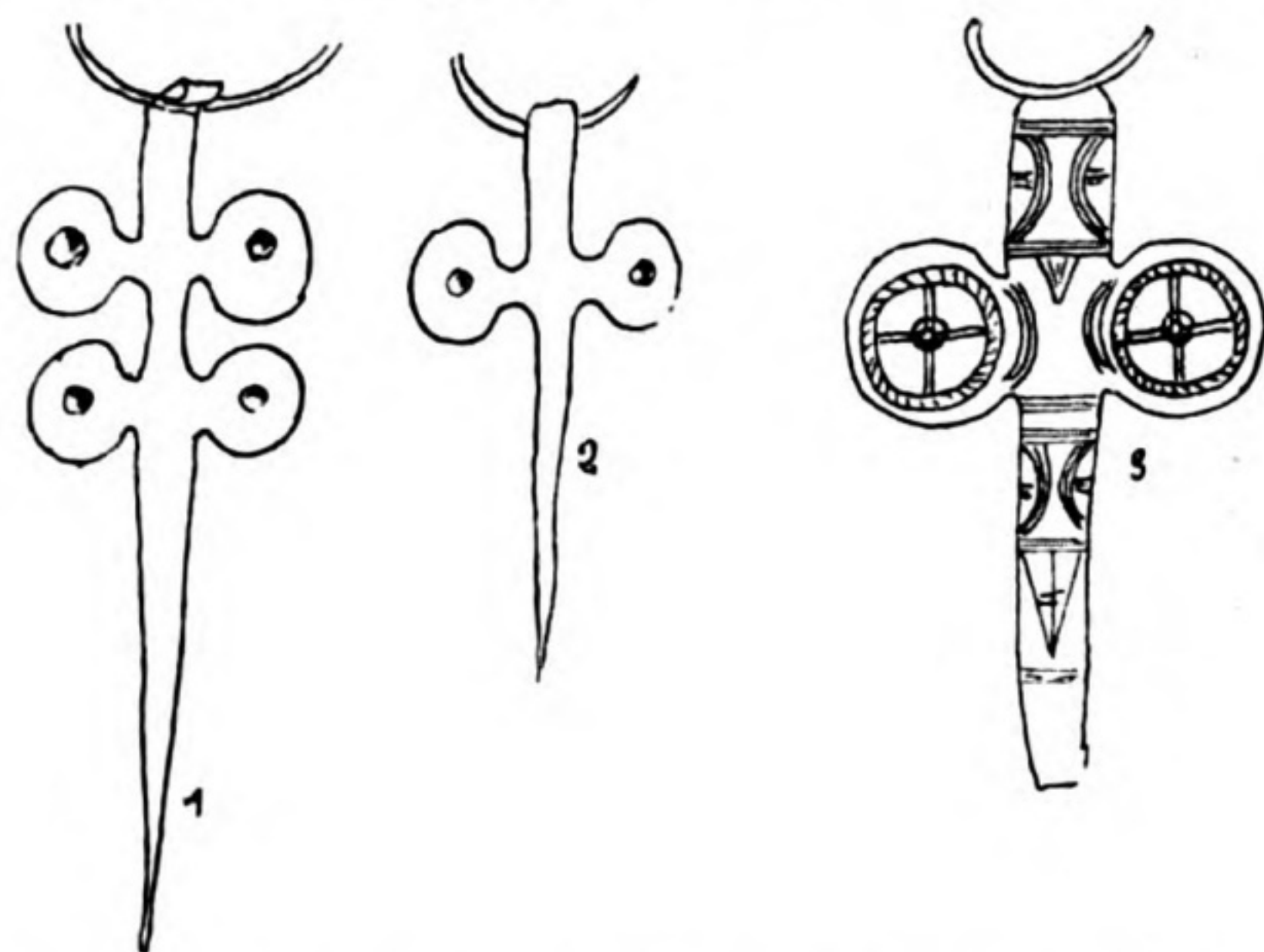


Fig. 23. — Épingles de l'âge du bronze, du Valais, au Musée de Genève.
1, M 952 ; 2, M 758 ; 3, M 757 (Cf. p. 44, note 3).

provenant des cantons du Valais, de Neuchâtel, de Berne, etc., ces rouelles amulettes (fig. 22) à 6, 8 rais, aux quatre

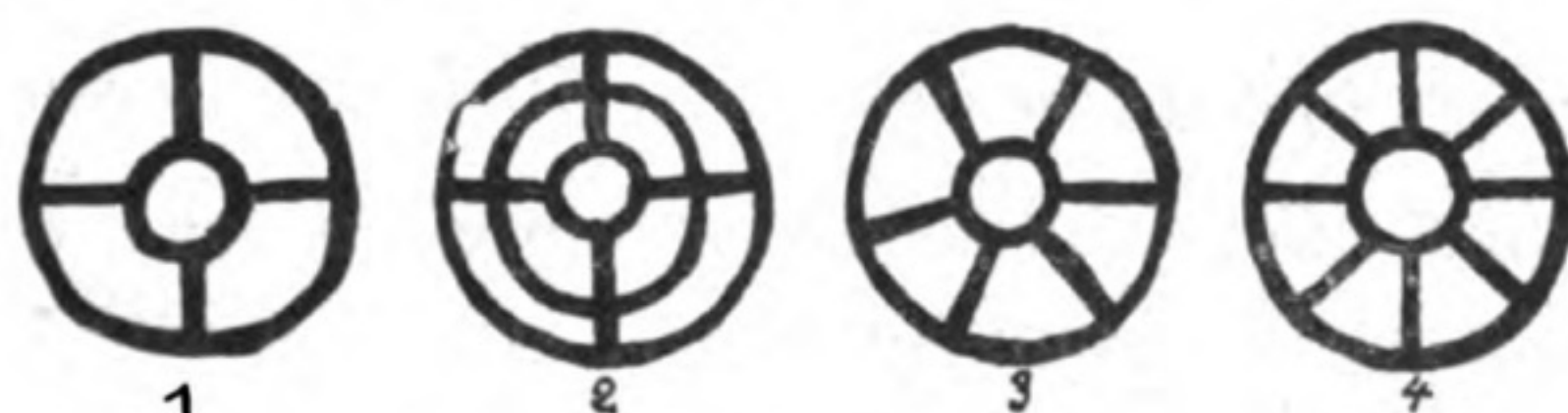


Fig. 24. — Rouelles de l'âge du bronze, stations lacustres du lac de Genève.
1. Rouelle à quatre rais, B. 6565.
2. Rouelle à quatre rais, B. 154.
3. Rouelle à six rais, B. 4769.
4. Rouelle à huit rais.

rayons formant la croix¹, ces épingles en croix bouletées où sont gravées des rouelles solaires (fig. 23)². Mais il n'est

1) Cf. Déchelette, *Manuel*, II, p. 297, fig. 112, 323, fig. 126, etc. On a joint sur la figure 22 aux exemplaires suisses, deux rouelles des âges du bronze et du fer italiques : l'une (n° 5) montre les lignes brisées, les éclairs, qu'on retrouvera dans l'art barbare (p. 63) ; l'autre montre la croix aux branches terminées par un trilobe, prototype de la croix tréflée dite de Saint Maurice (cf. p. 83).

2) Cf. p. 44, note 3.

pas sans importance pour cette étude de constater la présence de ces motifs dans la Genève même de l'âge du bronze (fig. 24), que les stations lacustres des Eaux-Vives et des Paquis ont livrés en abondance, avec d'autres symboles célestes, tels que les croissants en terre cuite, abrégés des cornes du taureau¹.

B. — *Monnaies gauloises.*

Tous ces symboles subsistent bien des siècles plus tard, et on les a maintes fois relevés dans l'art gaulois² et l'art gallo-romain où ils conservent encore leur signification originelle³. En particulier, les monnaies gauloises les gardent avec ténacité, comme on l'a reconnu depuis longtemps⁴; rappelons les monnaies « à la croix » qui circulèrent abondamment au II^e siècle avant l'ère chrétienne et qui, si elles dérivent de la drachme de Rhoda, assimilèrent l'arme parlante de cette ville, la rose schématisée en croix, à l'ancienne croix solaire, qu'elles cantonnèrent de tous les symboles connus, cercles ponctués, rouelles, triscèles, signes en S⁵.

C. — *Époque gallo-romaine et fin du paganisme.*

En résumé, jusqu'aux derniers temps du paganisme, on continua de répéter, sans se lasser, et en lui attachant un

1) Ex. Musée de Genève, B 79; sur ce motif, cf. p. 27, 55.

2) Gaidoz, Bertrand, *l. c.*; Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 464, La survivance des symboles solaires; II, 3, p. 1297-8, etc.

3) Déchelette, *op. l.*, II, 1, p. 455.

4) Déjà Édouard Lambert, en 1844; Bertrand, *Les symboles religieux sur les monnaies gauloises*, La Religion des Gaulois, p. 228 sq.; Blanchet, *Traité des monnaies gauloises*, I, p. 169 sq.; Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 5, p. 365; Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, II, p. 121-2; id., *Manuel*, II, 1, p. 469; Reber, *Rapport entre les emblèmes et les symboles qui ornent les monnaies celtiques ou gauloises et les sculptures que l'on remarque sur certains monuments préhistoriques*, Bull. Soc. suisse de numismatique, 1890; sur les monnaies gauloises, en dernier lieu, Déchelette, *Manuel* II, 3, p. 1557 sq.

5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1566, fig. 726; Max Werly, *Monnaies à la croix*, *Rev. belge de numismatique*, 1879, pl. XI-XIII; Fillieux, *Nouvel essai d'interprétation et de classification des monnaies de la Gaule*, 1867.

sens religieux et une vertu prophylactique, tout l'ancien répertoire cosmique. Il n'est pas difficile d'en trouver la preuve au Musée même de Genève, pour notre ville et les régions voisines. Voici, dans le trésor d'argenterie des Fins d'Annecy¹, un collier en argent : le pendentif est la rouelle crucifère qui apparaît si souvent à cette place², et dont le trésor de Cruseilles fournit un autre exemple³ ; le disque qui

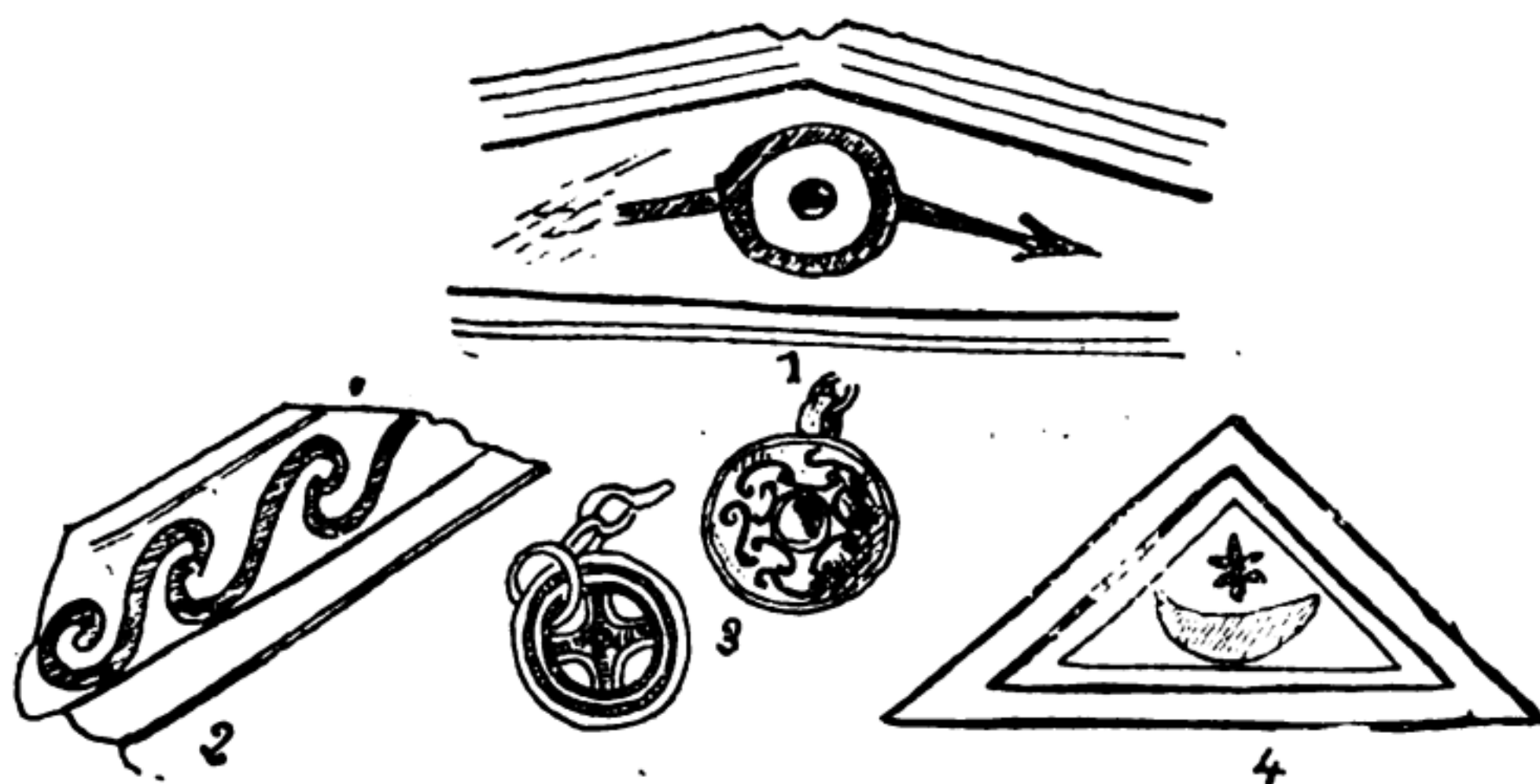


Fig. 25 .

1. Stèle funéraire gallo-romaine, Genève, Musée épigraphique.
2. Fragment de fronton gallo-romain, *ibid.*
3. Collier en argent des Fins d'Annecy. Musée de Genève.
4. Stèle de Marcus Alpinus Virilis, Avenches.

sert de fermoir montre l'ornementation chère à l'art celtique de la Tène⁴, qui se perpétuera identique dans l'art barbare : symboles en S et en C⁵ (fig. 25, ³).

Mais parcourons les galeries du Musée épigraphique, où sommeillent les fragments architecturaux et les pierres

1) N° 1268-79, *Rev. arch.*, 1910, II, p. 10, référ. Ce collier est reproduit dans Marteaux-Le Roux, *Boutae*, 1913, p. 113, pl. XXIV.

2) Cf. Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 413 sq. ; II, 2, p. 885 sq., p. 887, fig. 374. Les représentations de la rouelle et des signes similaires ; II, 3, p. 1298-9, et note 5 ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 185, etc. Sur la croix ou la roue solaires, placées comme amulettes sur la poitrine, cf. p. 95.

3) III s. apr. J.-C., Musée de Genève.

4) Comparer avec les disques ornés de même, sur un bouclier breton en bronze, Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1176, fig. 498, où apparaissent, dans l'œil des signes en S, les rouelles à quatre rais, qui forment sur le collier des Fins d'Annecy un ornement indépendant. Cf. S sur rouelle, *ibid.*, II, 2, p. 891, fig. 378.

5) Sur ces symboles, cf. p. 57-8.

funéraires de la Genève romaine. Les épitaphes du centurion M. Carantius Macrinus, de Carouge, et de D. Julius Capito Bassianus de Versoix¹, ont dans le fronton qui surmonte la pierre, un globe solaire d'où partent à droite et à gauche des éclairs (fig. 25,¹)². C'est, à la même place, sur la stèle de Marcus Alpinus Virilis d'Avenches (fig. 25,⁴)³, le croissant lunaire supportant la rosace solaire, qui se répète sous une forme un peu différente sur l'architrave, et annonce un motif très fréquent sur les sarcophages chrétiens du VI^e siècle et les monuments de l'époque mérovingienne⁴. La stèle de Matussius Rottalus et Bilicca, à Genève, montre encore dans le fronton le commencement du disque solaire⁵. Sur le rampant d'un fronton funéraire, courent des signes en S⁶ (fig. 25,²), et sur un autre cippe, c'est, avec la hache, un motif losangé dont le sens cosmique sera défini plus loin⁷ (fig. 27,³⁶).

IV

LA CROIX CHRÉTIENNE

A. — *La christianisation de la croix solaire.*

Vient le christianisme. Que va devenir l'antique croix solaire et ses symboles équivalents ? C'est un fait bien connu des archéologues, sur lequel il n'est pas besoin d'insister,

1) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines du Musée épigraphique cantonal de Genève*, 1909, p. 117, n° LXVII, p. 54, n° XIX.

2) Et non, comme le dit Dunant, des lances accompagnant un bouclier. Cf. l'éclair en bronze des Fins d'Annecy, Marteaux-Le Roux, *op. l.*, p. 344, fig. 66. Sur l'éclair, motif qu'on retrouvera dans l'art barbare, cf. p. 63.

3) Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, p. 113, fig. n° 21.

4) Cf. Marteaux-Leroux, *op. l.*, p. 6-7, fig. 1, et référ. Sur ces rosaces, ci-dessous, p. 67.

5) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines*, p. 80, n° XXXVI.

6) *Ibid.*, p. 164, n° 6. Qu'on regarde les stèles funéraires de Germanie, où apparaissent souvent aussi des emblèmes cosmiques, disques, croissants, etc. Cf. S. Reinach, *Répert. de reliefs*, II-III, *passim*.

7) Cf. p. 63.

que, grâce à sa ressemblance avec la croix chrétienne, elle a été assimilée à celle-ci (fig. 26). Il y a eu changement d'idée, sous une forme demeurée semblable. Dans beaucoup de contrées reculées même — et ce fut le cas chez nous — les vieilles croyances solaires continuaient à survivre en plein christianisme, mais ne choquaient pas, parce qu'elles confondaient leur aspect matériel avec celui du culte chrétien. On sait que Constantin, sur les monnaies duquel

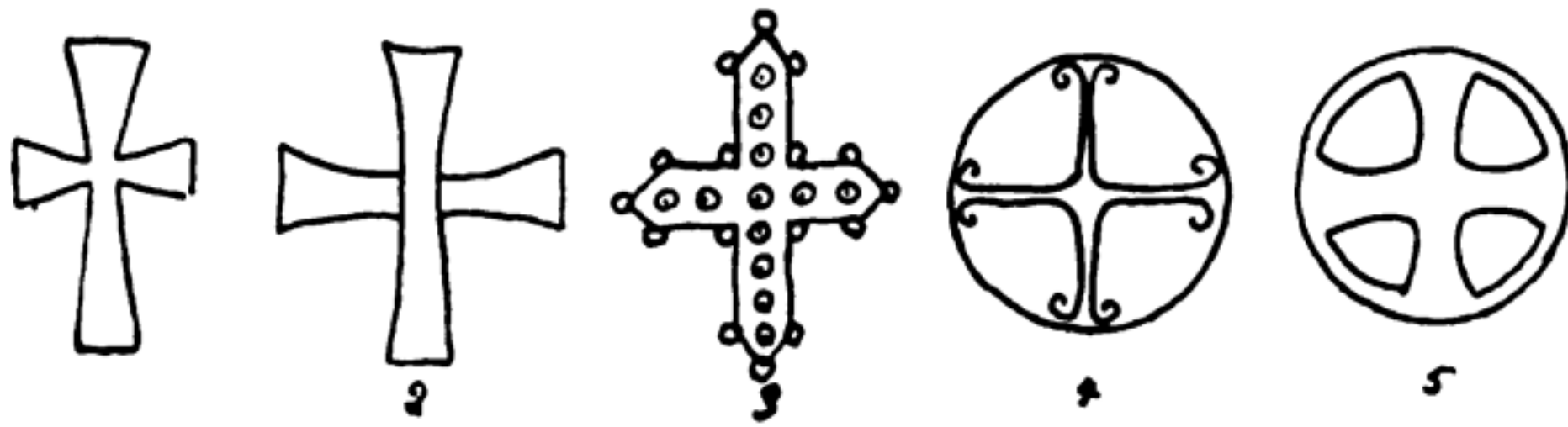


Fig. 26. — Croix chrétiennes d'Achmin, au Musée de Genève.

1. D. 835, 836 ; P. 897, 898.
2. P. 896.
3. D. 753.

apparaît pour la première fois la croix chrétienne¹, sut user habilement de ce subterfuge pour unir les païens et les chrétiens². Le prêtre de Pileatus, dont le souvenir irritait saint Augustin, procédait de même en disant : « Pileatus est aussi un chrétien ». Car les Pileati sont les Dioscures, et les partisans de la nouvelle religion pouvaient facilement confondre l'étoile que portent ces dieux sur leur bonnet, et qui ressemble parfois à une croix, avec la croix chrétienne souvent placée sur la tête de Christ, des saints, et des animaux divins du christianisme³. Les nouveaux fidèles favorisaient

1) Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 899 sq. L'art monétaire, p. 901, fig. 470, 1 (Constantin en Hélios, avec d'un côté la croix, de l'autre une étoile, 314).

2) Cf. *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 103, 172 ; de même le labarum était pour les païens un emblème connu, pour les chrétiens un signe de leur religion, *ibid.*, p. 103 sq. Pour certains, le labarum aurait comme prototype la double hache. Schremmer, *Labarum und Steinaxt*, 1911 ; cf. A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 1912, 66, p. 273. Cf. sur les procédés de Constantin, J. Maurice, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, Comptendu Acad. I. B. L., 1909, p. 165 sq. ; Duruy, *La politique religieuse de Constantin*, *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 96, 155.

3) Le Blant, *Rev. arch.*, 1892, II, p. 18 sq.

volontairement cette confusion, eux qui avaient la hantise de la croix et en recherchaient partout l'image¹. De plus, si la croix païenne est celle du soleil, dès les premiers temps du christianisme, Jésus, conformément aux livres saints, fut assimilé à un soleil, au Soleil de Justice², et cette identification a permis au christianisme d'emprunter bien des traits aux religions solaires, telles que le mithriacisme³, dont il revendiquera à tort plus tard l'originalité. Est-il besoin de rappeler que la fête de Noël a une origine toute solaire, et que le jour de la naissance de Jésus a remplacé celui de la naissance de Mithra, Natalis Invicti⁴? Il n'avait donc pas tout à fait tort, Dupuis, quand il expliquait Jésus comme un mythe solaire, comme on l'a fait ironiquement pour Napoléon, le général Boulanger ou O. Muller! L'iconographie chrétienne maintiendra toujours cette identification de Jésus au soleil, et emploiera pour la traduire de très vieux motifs païens. Voici Christ sur une roue dont les rayons vont atteindre Moïse et Élie en haut, et trois apôtres en bas⁵. On dirait qu'il est attaché à un instrument de supplice, et c'est bien ainsi que l'on représente le martyr de saint Georges qui fut roué. C'est Jésus, remplaçant le soleil sur sa roue⁶; s'il ressemble à un supplicié, c'est en vertu du même phénomène qui a déjà transformé dans la mythologie grecque le dieu assyrien dans le disque ailé du soleil, en un damné attaché à la roue enflammée des Enfers, Ixion. Certains

1) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 20.

2) Michel, *op. l.*, I, p. 902; *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1386.

3) *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 106 sq.; Cumont, *Mithra*, I, p. 338; id., *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2), 1909; *Dict. des Ant.*, s. v. *Mithra*, p. 1954; Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 358 sq.

4) Cumont, *Natalis Invicti*, *Comptes rendus Acad.*, I. B. L., 1912, p. 292 sq.; sur la fête de Noël, Usener, *Das Weinachtfest* (2), 1910; Meyer, *Das Weinachtfest, seine Entstehung und Entwicklung*, 1913; Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 3^e série, 1912 (Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie).

5) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 118, fig.; *Rev. arch.*, 1892, XX, p. 191; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, II, p. 733, fig.

6) Cf. le soleil humain dans la roue, assimilé dans l'art barbare à Jésus, ci-dessus, p. 16.

détails prouvent nettement cette dérivation. Sur le vitrail de Chartres, deux personnages, placés symétriquement à droite et à gauche, tiennent des bandelettes qui les relient au dieu : ne reconnaît-on pas les cordons qui, sur les reliefs assyriens, unissent les fidèles à la divinité humaine dans le disque ailé ? Même détail dans la représentation du chrisme monogrammatique qui s'inspire lui aussi de la roue solaire¹ : les deux colombes qui l'accostent parfois, tiennent ce cordon dans leur bec². « O Crux, splendidior cunctis stellis », s'écriait l'empereur Héraclius, suivant une formule que l'on chante encore dans les Offices de l'Église³. Et cette croix étincelante, souvent entourée de tous les emblèmes du ciel, soleil, étoiles, lune, qui apparaît fréquemment dans les monuments chrétiens⁴, Dante la décrit dans son poème.

C'est donc un axiome archéologique, que la croix chrétienne s'est assimilée les anciennes formes de la croix solaire de nos contrées⁵, comme celle de la dite croix ansée égyptienne⁶, et qu'elle a continué à grouper autour d'elle tous les vieux symboles analogues, même ceux dont le sens était oblitéré, tels que les signes en S⁷. Nous allons en voir de nombreux exemples dans notre pays⁸.

1) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 16 sq. ; de même, le nimbe crucifère tenu par la main de Dieu, *ibid.*, p. 18, etc. Sur le sens lumineux du chrisme, cf. encore Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 302.

2) Inscription chrétienne de Toulouse ; deux étoiles, à droite et à gauche du chrisme. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 346-7, fig.

3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 407, note 1, 410.

4) Nous en verrons de nombreux exemples dans l'art barbare, préparant la croix flamboyante de nos monnaies genevoises.

5) Cf. encore Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 16 sq., 20 sq. ; Bréhier, *Les origines du crucifix*, 1904.

6) Letronne, *La croix ansée a-t-elle été employée pour exprimer le monogramme du Christ*, *Mém. Acad. I. B. L.*, XVI ; Goblet d'Alviella, *Rev. hist. des relig.*, 1889, XX, p. 140-1.

7) La symbolique chrétienne maintient souvent les formes de la symbolique celtique, Jullian, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 217.

8) La fig. 26 montre quelques croix chrétiennes d'Achmin, au Musée de Genève, où l'on reconnaît les formes antérieures.

B. — *L'Art barbare.*

M. l'abbé Besson a consacré il y a quelques années un savant ouvrage à l'art « barbare » de nos contrées, où il rassemble les documents archéologiques qui illustrent l'époque chrétienne jusqu'à la fin du ix^e siècle¹, et qui abondent dans les musées de Lausanne, Berne, Fribourg, Genève. Il est inutile de rappeler qu'on a déjà souvent signalé sur les monuments de cette époque la survivance des anciens motifs solaires, conçus dans un sens chrétien². Sans doute, alors, comme dans toute son histoire, l'Église dut s'incliner devant la tradition, admettre à contre-cœur les antiques usages et leurs représentations figurées, qu'elle ne pouvait parvenir à supprimer entièrement. Si la croix solaire se confondait facilement avec celle du christianisme, si le soleil humain dans la roue devenait Jésus dans le soleil, si le cavalier solaire se déguisait en saint Georges ou saint Martin³, certains symboles ne pouvaient revêtir aucun sens nouveau. Mais, comme leur origine était oubliée, ils ne choquaient pas, et continuaient à être vénérés comme de puissants préservatifs, comme le sont encore aujourd'hui bien des amulettes dont la naissance païenne et phallique ne peut plus être comprise que par les archéologues. En effet, pour peu que l'on examine avec quelque attention l'ornementation barbare, on ne peut qu'être frappé de la surabondance de ces symboles et de leur filiation avec le passé. Il semble que l'on se soit efforcé de multiplier sur la surface des agrafes de ceinturons⁴ tous les motifs qui pouvaient protéger leurs possesseurs contre les influences malignes, et c'est

1) *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, 1909. L'ouvrage capital de Barrière-Flavy, *Les arts industriels chez les peuples barbares de la Gaule*, décrit et reproduit nombre de monuments de Suisse, et de Genève en particulier (I, p. 334 sq.). Sur l'histoire politique de cette période, cf. P. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne*, Genève, 1910.

2) Barrière-Flavy, I, p. 311 sq.

3) Cf. p. 16, 35.

4) Sur la décoration des ceinturons, Barrière-Flavy, I, p. 148 sq.

là une survivance des âges antérieurs, puisqu'à l'âge du bronze et à l'époque de la Tène, on aimait à couvrir armes et ceinturons de signes solaires protecteurs, roues ou signes en S¹.

Qu'on se rappelle les pierres à gravures préhistoriques de notre pays, où l'on a relevé une accumulation de symboles au milieu d'une nuée de petites cupules. Mais certains disques barbares ne leur sont-ils pas étroitement apparentés, puisque leur champ est parsemé de petits ronds sur lesquels se détachent des svastikas, des signes en S, en C, en 8, ou la boucle dégénérée de la figure humaine² ?

*
* *

On donne ici une liste, incomplète, des principaux motifs employés dans l'ornementation barbare, en les rattachant à leurs prototypes préchrétiens (fig. 27).

Croissant lunaire, avec ou sans le disque solaire (fig. 27, 1-2). Inutile d'insister sur ce motif très reconnaissable qui apparaît depuis si longtemps dans l'art préhistorique.

Cornes. Il en est de même pour la tête de taureau, ou pour son abréviation, les cornes, les croissants préhistoriques³, qui symbolisent le soleil ou la lune. Sur une agrafe de ceinturon provenant du tombeau de Chilpéric I, une tête de bovidé porte la rouelle sur le front⁴, tout comme jadis elle apparaissait entre les cornes des casques gaulois⁵.

On voit ce motif sur les agrafes suisses de Bofflens, d'Ur-sins⁶, et, au musée de Genève, sur celles du cimetière de la Balme⁷ (fig. 27 3, 5).

1) Sur les signes apotropaïques gravés sur les armes, ci-dessous, p. 64.

2) Ex. Barrière-Flavy, pl. A3, 1 ; B1, 60. Sur la dégénérescence de la figure humaine, p. 13-4.

3) Sur ce motif, cf. p. 27, note 2. Croissants préhistoriques en terre cuite, au Musée de Genève, provenant de Genève (B 79, ci-dessus, p. 48, note 1), de Möringen (B 1349, 1388), d'Hauterive (B 3230).

4) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1308, fig. 570, 2 ; 1310.

5) *Ibid.*, p. 1310 sq.

6) Besson, p. 97, pl. XVI, 1-2.

7) Ci-dessus, p. 12, fig. 5, 1-2.

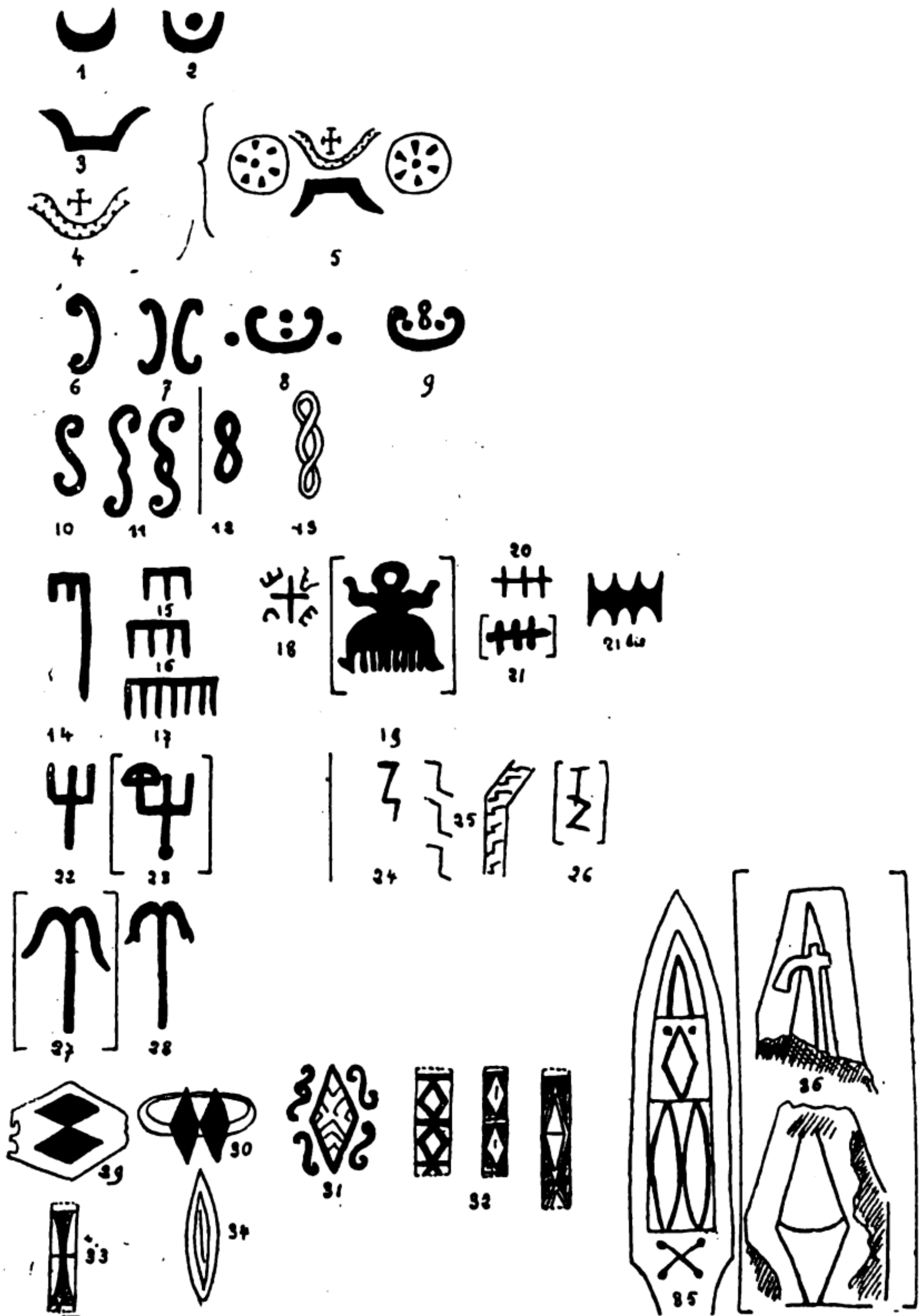


Fig. 27. — Motifs symboliques de l'art barbare.

1. Croissant lunaire.
2. Croissant ou barque avec le disque solaire. Barrière-Flavy, pl. A5,2.
3. Cornes, agrafe de la Balme, Musée de Genève. Cf. fig. 5.
4. Barque solaire et croix. Agrafe de la Balme, Musée de Genève, cf. fig. 5, fig. 13, 7.
5. Agrafe de la Balme, Musée de Genève, cf. fig. 5.
6. Signe en C.
7. Barrière-Flavy, pl. B1,3.

8. *Ibid.*, pl. B1,5, 1.
9. *Ibid.*, pl. 60,8.
10. Signe en S.
11. Barrière-Flavy, pl. 43,2.
12. Signe en 8. *Ibid.*, pl. 48,1.
13. *Ibid.*, pl. B1,3.
14. Clef à dents, *ibid.*, pl. 69,5.
15. *Ibid.*, pl. 38,2.
16. *Ibid.*, pl. 37,1 ; 38,2.
17. *Ibid.*, pl. 37,5.
18. Chaton de bague, *ibid.*, pl. 64,14.
19. Amulette de l'âge du bronze, Déchelette, *Manuel*, II, p. 443, fig. 185.
20. Sur une bague, *Rev. arch.*, 1890, 59, p. 2.
21. Pierres à gravures préhistoriques de Suisse, *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthropol. et d'Arch. préhist.*, II, p. 79, fig. 15.
- 21 bis. Amulette de l'âge du bronze. Station lacustre de Genève, Musée de Genève, B 5703 et 2438.
22. Barrière-Flavy, pl. 26,2.
23. Gravure de la Suisse préhistorique, *Compte-rendu du XIV^e Congrès*, II, p. 68, fig. 3.
24. Eclair, agrafe de Marnens, cf. n° 16.
25. *Ibid.*, pl. 37,5. Cf. fig. 4, n° 8.
26. Sur la jambe gauche du Dispaten de Viège, au Musée de Genève.
27. Clef ancrée, sur la poitrine du Dispaten de Viège.
28. Clef, Barrière-Flavy, pl. 69,5. Associée au type de clef n° 14.
29. Bague, *ibid.*, pl. 64,23.
30. Besson, *L'art barbare*, p. 161.
31. Barrière-Flavy, pl. 59,2.
32. Signe en losange, en motif continu, *ibid.*, pl. 33,1 ; A4 ; 34,2.
33. *Ibid.*, pl. A3.
34. *Ibid.*, pl. 59,9.
35. Fer de lance, *ibid.*, pl. 15,2.
36. Cippes funéraires gallo-romains du Musée épigraphique de Genève.

Barque solaire. Ce motif, qui souvent ressemble beaucoup aux deux précédents, et qui a dû subir leur attraction, a été étudié plus haut¹. Les agrafes de la Balme, au musée de Genève, où il est accompagné des cornes, montre toutefois qu'il est nettement distinct de celles-ci (fig. 5, 1-2 ; 27, 3, 4, 5).

Signe en C. On a moins insisté sur cet élément, dont le sens doit être le même que celui de l'S, avec qui il est très fréquemment associé, aussi bien dans l'art barbare qu'aux époques celtique et romaine. Ne sont-ils pas unis sur le fermoir du collier des Fins d'Annecy au musée de Genève²? Cet ornement pullule dans l'art barbare³, seul, alternant avec des globules (fig. 27, 8)⁴, se groupant en croix, ou se fusionnant avec la croix équilatérale⁵. Remarquons dès maintenant que nous

1) Ci-dessus, p. 22 sq.

2) Ci-dessus, p. 49.

3) Barrière-Flavy, pl. B1, 1 ; 46, 5, 6 ; 61, 11 ; Besson, p. 133, fig. 76, etc.

4) Barrière-Flavy, pl. 61, 11.

5) Cf. fig. 32 8-15.

le retrouverons sur des monnaies épiscopales de Genève¹.

Quelle est son origine? Les extrémités en sont généralement renflées, ce qui rappelle l'arcade de même forme qui entoure la tête du soleil sur les monuments étudiés plus haut²; ce serait donc la schématisation de la barque solaire, et c'est pourquoi l'on aperçoit fréquemment des globules dans l'intérieur de sa courbure (fig. 27, 6-9)³.

Signe en S. Ce symbole, dont il a été déjà question à plusieurs reprises⁴, qui a été souvent usité dans la prophylaxie antique⁵, est très fréquent dans l'art barbare⁶ où il entre en composition avec d'autres éléments, alternant avec des globules⁷, des C, des 8, et accompagnant la croix⁸ (fig. 27, 10-11).

Dans les inscriptions, la lettre S est parfois couchée, sans qu'aucune raison technique (manque de place, etc.), nécessite cette disposition. On peut se demander s'il n'y a pas là quelque intention de l'identifier avec le symbole⁹. Pareil procédé n'est en effet pas inconnu, et la ville de Mesembria en Thrace en fournit un exemple curieux. Son nom même peut se traduire par le « le milieu du jour »; c'est la « ville de Midi », comme on l'a dit. Or, sur certaines de ses monnaies, le nom est écrit mi-parti en lettres, mi-parti par un symbole, le svastika : ΜΕΣϚ. « Il était impossible de montrer plus clairement l'identité de la croix gammée avec l'idée de lumière ou de jour¹⁰ ». Sur les monnaies épiscopales de

1) Ci-dessous, p. 91.

2) P. 25.

3) Les globules représentent le disque solaire. Fig. 27, 8-9. Cf. p. 26, 44.

4) P. 22, 26, 29, 31, 32, 38, 48, 49, 50, 53, 55.

5) Delatte, *Études sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 62.

6) Barrière-Flavy, *passim*; fibules en S, I, p. 126 sq.

7) *Ibid.*, pl. B1, 2, 4, 6; 60, 62, 6, etc.

8) Cf. fig. 34, F, p. 85, 87 sq.

9) Ex. Barrière-Flavy, I, p. 385 sq. (plaques de ceinturons au type de Daniel) Cela est d'autant plus vraisemblable, que la légende de ces plaques est souvent prophylactique, le nom déformé de Daniel pouvant se lire indifféremment dans les deux sens, suivant le principe magique de réversibilité. Ex. Besson, p. 81.

10) Goblet d'Alviella, *Migrations des symboles*, p. 78; Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. 148. — Autre exemple de ces rébus fréquents : Mein $\varnothing$ und dein $\varnothing$ ist ein $\varnothing$, *Rev. arch.*, 1885, V, p. 249.

Genève¹ et d'autres localités du moyen âge, où survivent tant de symboles antiques, en particulier le signe en S², les S de la légende sont aussi souvent couchés. Faut-il y voir une survivance de ce même principe ?

L'S barré qui orne les bagues mérovingiennes³ et qui se retrouve bien des siècles plus tard, doit-il nécessairement être traduit par l'initiale de *signum*, *sigillum*⁴ ? Il s'agit sans doute encore du symbole, qui ultérieurement a pu prendre un sens secondaire⁵.

N'oublions pas de mentionner qu'une dalle sculptée de cette époque, au musée épigraphique de Genève, est couverte de ce symbole répété⁶.

Signe en 8. Dérive-t-il du signe en S, dont les boucles sont fermées ? Fréquemment isolé⁷, il forme en se répétant un motif à nombre indéterminé de boucles (fig. 27, ¹², ¹³)⁸.

Signe pectiniforme (fig. 27, ¹⁵⁻¹⁷)⁹. Il affecte l'apparence d'un peigne avec trois dents ou avec un nombre supérieur (4, 6, 7). On peut reconnaître en lui la clef antique de type

1) Ladé, *Le Trésor du Pas de l'Echelle*, p. 22 ; Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève aux XI^e et XII^e siècles*. Mém. Soc. d'Hist., 1908. Cf. p. 86 sq.

2) P. 87 sq.

3) Ex. Barrière-Flavy, pl. 64, n° 13, 15 ; Besson, p. 164 ; les nombreux articles de Deloche sur les bagues mérovingiennes dans *Rev. arch.*

4) Deloche, *Mémoires Acad. Inscriptions et Belles-Lettres*, 1895, 34, p. 191 sq., interprète sur des monuments tardifs ce signe dans lequel on voyait jadis un rébus : *fermesse, constance*. Des mains unies tenant le S barré : amour (mains unies) et constance (amour scellé du *sigillum* des deux amants). Cf. bracelet de Diane de Poitiers, Arsène Alexandre, *Histoire de l'art décoratif*, p. 138. Cf. Delatte, *Études sur la magie grecque*, l. c.

5) L'erreur a été en tout cas commise dans la numismatique, où l'on a interprété le symbole S cantonnant la croix, comme l'initiale des mots *Sancta, signum sedis*, etc. Cf. p. 81, 88. Nous remarquerons plus loin qu'on peut hésiter parfois à dénommer lettre ou symbole tel détail qui cantonne la croix. P. 63, note 2, 81, B5.

6) Dunant, *Catal. des séries gallo-romaines*, p. 193, n° 47. Ci-dessus, p. 50.

7) Ex. Barrière-Flavy, pl. 48, 1.

8) *Ibid.*, pl. A2, 3 ; B1, 3 ; 28, etc.

9) Sur ce signe, cf. ma note, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 145 sq. A propos du dieu de Viège.

laconien, encore usitée à l'époque mérovingienne¹, qui est ici réduite à son panneton, et considérée comme un symbole, le sens cosmique de la clef dans l'antiquité étant avéré². Il est curieux de constater que cette clef laconienne (fig. 27, ¹⁴) est associée dans une trousse³ à une tige terminée par une ancre (fig. 27, ²⁸), autre forme de clef antique, fréquente en pays celtique et gallo-romain, dont un exemplaire d'Avenches est au musée de Genève⁴ : cette dernière est aussi considérée dans certains cas comme un symbole cosmique, dont il va être question.

La valeur prophylactique du signe pectiniforme est assurée par sa présence sur la poitrine des personnages des agrafes de Lausanne⁵ et de Genève⁶, alors qu'au même endroit, sur d'autres monuments, sont incisés divers symboles solaires, croix à quatre rais, rosaces à huit branches, disques radiés⁷. La croix des agrafes de Marnens⁸ et d'Echallens⁹ le montre en son milieu, et nous le verrons dans l'un des cantons de la croix équilatérale (fig. 27, ¹⁸)¹⁰. Enfin les animaux, sur les agrafes de Lons-le-Saulnier¹¹ et de la Balme¹², le portent aussi sur leur robe.

Il faut sans doute l'apparenter encore à ces petites amulettes

1) Besson, p. 190, fig. 135.

2) Sur ce sens, cf. p. 122, à propos de la clef dans les armoiries de Genève.

3) Barrière-Flavy, pl. 69, 5.

4) Musée de Genève, n° 5912. Cette forme persiste à l'époque mérovingienne, ex. E 296, musée de Genève, provenant du canton de Vaud.

5) Barrière-Flavy, pl. 37, 1, provenant de Marnens.

6) De même type que celle de Lausanne, E 396 (signe pectiniforme à 7 dents).

7) Cf. sur ce détail, p. 95, à propos de la croix que les guerriers suisses portaient sur la poitrine.

8) Ci-dessus, note 5.

9) Barrière-Flavy, pl. 37, 5.

10) P. 82, fig. 34, J. 2.

11) Barrière-Flavy, pl. 38, 2.

12) *Mém. Soc. hist. de Genève*, 1859, XI, pl. II, 6. Ci-dessus, p. 13. Cf. le svastika sur la robe du cheval solaire, ci-dessus, p. 34, fig. 18, ⁴; la rouelle sur la croupe des animaux, Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 436, fig. 179.

de l'âge du bronze (fig. 27, ¹⁹)¹, fréquentes en Suisse, dont le musée de Genève possède un exemplaire provenant des stations lacustres genevoises². On les appelle des peignes, et elles affectent un aspect faussement anthropomorphe : en réalité, dit M. Déchelette, la tête et les bras sont la dégénérescence de la barque solaire à protomés de cygne, origine qui précise le sens symbolique que nous avons donné à ce motif dentelé.

D'autres amulettes de l'âge du bronze, représentées elles aussi à Genève³, sont dentelées des deux côtés (fig. 28, n° 21 bis), comme certains de nos peignes ; il faut sans doute leur attribuer une signification analogue. On voit, en effet, ce symbole très ancien sur les pierres gravées de la Suisse préhistorique (fig. 27, ²¹)⁴, où son sens solaire est confirmé par les symboles voisins⁵. Or cette ligne barrée de traits verticaux apparaît encore sur des bagues mérovingiennes⁶, où son aspect rappelle celui de croix équilatérales accolées (fig. 27, ²⁰)⁷.

Le trident (fig. 27, ²²⁻³). Une agrafe de l'Hérault le montre, concurremment avec des disques et des signes en S⁸. Mais déjà, sur nos pierres à gravures préhistoriques, il se combinait avec les cupules (fig. 21 ; 27, ²³)⁹. Nul n'ignore le sens céleste de cet instrument, emblème de la foudre¹⁰, que portent déjà les figurants de la procession rituelle, sur le vase crétois d'Haghia

1) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 443, fig. 185.

2) Stations lacustres de Genève, B 574.

3) Provenance : Genève. Musée d'art et d'histoire, B 5703, et 2438.

4) Reber, *Comptes-rendus du XIV^e Congrès intern. d'Anthropol. et d'Arch. préhist.*, II, p. 79, fig. 15.

5) Cf. fig. 21.

6) *Rev. arch.*, 1890, 59, p. 2 (Musée de Namur).

7) Par ex. Barrière-Flavy, pl. 59, 12. Remarquons que l'objet cantonnant la croix, sur des monnaies épiscopales de Lausanne (ci-dessous, p. 82, H, fig. 34, H), prend parfois même apparence, Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854, pl. I, n° 10, 11, p. 31 sq.

8) Barrière-Flavy, pl. 26, 2 ; I, p. 317.

9) Reber, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 68, fig. 3.

10) Cf. A. Reinach, *Rev. hist. des rel.*, 1909, 60, p. 348. Trident de Poseidon, foudre en forme de deux tridents opposés, etc.

Triada¹. Ce trident cosmique, on le verra donc sans étonnement se fusionner aussi avec le symbole voisin de la croix².

*Clef ancrée*³. On a déjà signalé que des clefs antiques peuvent se terminer par un double crochet en forme d'ancre⁴, et qu'un tel objet se trouve associé à une tige dont le panneton est celui de la clef dite laconienne, dans une trousse barbare du musée de Rouen (fig. 27, ²⁸)⁵. La clef ancrée, comme la clef laconienne, a un sens symbolique, puisqu'on la trouve sur la poitrine du Dispatér de Viège, au Musée de Genève (fig. 27, ²⁷)⁶, unie au clou, qui est sans doute le symbole de l'éclair chez les Celtes⁷ : ce rapprochement permet de lui donner une valeur cosmique à elle aussi⁸. On ne peut, en effet, admettre le sens de crémaillère que M. C. Jullian attribue au motif du Dispatér de Viège⁹, les crémaillères celtiques ayant une tout autre apparence¹⁰; on ne comprendrait du

1) C'est l'opinion de M. A. Reinach, *Rev. hist. des rel.*, 1913, 67, p. 349, note 1; rappelons toutefois l'interprétation de M. Déchelette qui reconnaît dans ces instruments des broches processionnelles. *Comptes-rendus Acad. I. B. L.*, 1912, p. 83; *Manuel*, II, 2, p. 804; *Rev. arch.*, 1912, I, p. 421; objections de Girard, *Comptes-rendus Acad.*, 1912, p. 97 sq. On a comparé avec raison le trident d'Haghia Triada à celui de Vétulonia, de sens votif. Montelius, *La civilisation primitive en Italie*, I, p. 870, et note 5; Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 805, fig. 322.

2) Fig. 32, 19-21.

3) Sur ce type de clef, que nous avons reconnue dans la tige ancrée que le dieu de Viège, au musée de Genève, porte sur son corps, cf. *Rev. des ét. anciennes*, 1915, p. 145 sq. A propos du dieu de Viège: de Vesly, *La question de la clé en archéol.*, ibid., 1915, p. 209 sq., cite divers exemples de ces clefs ancrées.

4) Ci-dessus, p. 60.

5) Barrière-Flavy, pl. 69, 5; ex. de l'époque mérovingienne, au musée de Genève, ci-dessus, p. 60, note 4.

6) Sur ce bronze, cf. le *Catalogue des bronzes antiques du Musée de Genève*, pour paraître dans l'Indicateur d'antiquités suisses, 1915, où l'on trouvera toute la bibliographie.

7) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 141; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1912, 66, p. 271, n. 1.

8) On peut en rapprocher certaines formes du caducée antique, et du triscala solaire (bouddhisme), qui offrent aussi l'aspect d'un ω . Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 294 sq.

9) C. Jullian, *Rev. des ét. anciennes*, 1915, p. 63 sq., 216, 217.

10) Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 804; et *Rev. des ét. anc.*, 1915, p. 65 sq. (Viollier).

reste pas pourquoi cet instrument voisinerait avec des symboles religieux, tels que le clou-éclair et le maillet-foudre¹, alors que la clef, qui ouvre les portes du ciel comme celles du monde terrestre ou souterrain, est portée par diverses divinités antiques. Comme celles-ci, le dieu de Viège est un dieu clavigère. On verra ce signe, autre preuve de sa valeur céleste, se combiner avec la croix équilatérale ou latine, et former un motif nouveau qui persistera longtemps dans l'ornementation du moyen âge².

L'éclair. Le zigzag, le Z, qu'on voit isolé sur le pelage d'un animal de l'agrafe de Marnens au musée de Lausanne (fig. 27, 24)³, et qui forme par sa répétition un motif continu (fig. 27, 25)⁴, c'est l'éclair. S'il entoure sur une agrafe barbare la tête radiée du soleil (fig. 4, 8)⁵, il forme par sa ligne brisée la foudre gallo-romaine des Fins d'Annecy⁶, et antérieurement déjà, décore de ses rayons les rouelles solaires de l'âge du fer. La rouelle de suspension d'Yverdon⁷ (fig. 32, n° 18) et d'autres analogues, datant des époques mérovingiennes et carolingiennes, ne trouvent-elles pas leurs prototypes dans ces rouelles de l'âge du fer, dont le musée de Genève possède un exemplaire⁸ (fig. 22, 5) ? Le Dispater de Genève, qui porte la clef cosmique ancrée, montre incisé sur sa jambe gauche le signe de l'éclair, qui n'est pas une adjonction moderne (fig. 27, 26).

Le losange et l'ornement en feuille (fig. 27, 29-35). Le losange

1) A ma connaissance, la crémaillère n'a pas pris un sens symbolique, comme d'autres instruments d'usage pratique.

2) Cf. p. 71, fig. 32 1-7. L' ω qui apparaît sur des monnaies épiscopales de Bâle, du XI^e siècle, est-il ce symbole, ou la lettre ω ? *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. V, 32, p. 47, n° 32. Sur la difficulté de dire souvent s'il s'agit d'une lettre ou d'un symbole, cf. p. 59, note 5, 81, B⁵.

3) Barrière-Flavy, pl. 37, 1 ; ci-dessus, p. 60.

4) Ex. *ibid.*, pl. 37, 5, et passim (ornementation très fréquente).

5) *Ibid.*, pl. 49, 8.

6) Marteaux-Le Roux, *Boutae*, p. 344, fig. 66.

7) Besson, p. 126, fig. 63.

8) Âge du fer italique, I, 573 ; cf. zigzag des vases du Dipylon, représentant l'éclair, Harrison, *Themis*, p. 79, note 2.

plus ou moins allongé est très usité; répété, il détermine un motif continu (fig. 27, ³²)¹; il orne le chaton des bagues (fig. 27, ²⁹⁻³⁰)², et peut-être accosté de signes en S (fig. 27, ³¹)³.

Le motif en feuille allongée a sans doute le même sens, les lignes du contour étant arrondies au lieu d'être anguleuses; on le retrouve, en effet, dans les mêmes conditions (fig. 27, ³³⁻⁴)⁴.

Un fer de lance de Belgique⁵ réunit ces deux motifs avec en plus la croix et les globules (fig. 27, ³⁵). On sait que, depuis l'âge du bronze, les symboles gravés sur les armes sont prophylactiques⁶: il n'y a donc pas de doute à avoir sur le sens du losange et de la feuille, qui ne peuvent être de simples ornements. Leur forme rappelle celle des fers de lance ou des pointes de flèches en usage à l'époque barbare⁷, et l'on peut supposer que ce sont les dards du soleil, qui déjà sur une pierre tombale de la Genève gallo-romaine, émergent comme des flèches de chaque côté du disque solaire⁸. Le musée épigraphique de Genève confirme cette interprétation, en même temps qu'il fournit un exemple romain de ce motif losangé (fig. 27, ³⁶). Un cippe funéraire est dédié « sub ascia »⁹, et porte sculptée la hache qui a donné lieu à tant de discussions. Une des hypothèses les plus probables reconnaît en

1) Barrière-Flavy, pl. A4; 33, 1; 34, 2; Besson, p. 106, pl. XVIII.

2) Barrière-Flavy, pl. 64, 2, 3; Besson, p. 161, pl. XXVI, 9.

3) Barrière-Flavy, pl. 59, 2.

4) *Ibid.*, pl. 59, 9; A3.

5) Barrière-Flavy, pl. XV, 2.

6) Ex. croix unie au symbole naviforme sur un fer de lance de Charnay, *ibid.*, pl. XV, 3 (cf. fig. 13, ⁸); armes celtiques avec soleil et lune, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1311 sq. Ci-dessous, p. 94, à propos de la croix prophylactique portée par les guerriers suisses.

7) Barrière-Flavy, pl. IX; Besson, p. 202, fig. 160.

8) Cf. p. 50, fig. 25, ¹.

9) Dunant, *Catalogue des séries gallo-romaines*, p. 199, n° 56. Autre monument avec l'ascia, *ibid.*, p. 82, n° XXXVIII (Coppet); dédicaces funéraires sub ascia, mais sans l'image de la hache, p. 201. Stèle funéraire romaine de Cologne, avec motif losangé sur les rampants du fronton, S. Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 304, 5.

elle un emblème prophylactique¹. Or ces apotropaia sont souvent des motifs cosmiques, disques, éclairs, flèches, dont on a déjà vu des exemples dans la Genève antique. Personne n'ignore que la hache est depuis une très haute antiquité le symbole de la foudre, que, dès la civilisation égéenne où ce sens est prouvé, elle prend un rôle funéraire et prophylactique, sens qu'elle a conservé en maintes contrées².

N'est-elle pas caractéristique, cette tombe de Knossos ? non seulement elle contenait deux haches doubles en bronze, mais le ciste funéraire lui-même était taillé dans le roc, de façon à présenter l'aspect de la double hache, comme si l'on avait voulu placer le mort dans le sein même de la divinité, et lui assurer ainsi le maximum de protection³.

Si donc le sens attribué à l'ascia de notre cippe gallo-romain est admis, on comprend facilement pourquoi elle n'est pas seule, mais se détache en relief sur la moitié du motif en losange, répété en entier sur une autre face du monument (fig. 27, ³⁶) puisque celui-ci symbolise les flèches, les éclairs célestes, comme la hache symbolise la foudre.

*
**

Venons en maintenant à la catégorie nombreuse des symboles dérivés du disque et de la roue solaires :

Disque (fig. 28, ¹⁻¹³). Il peut être seul (fig. 28, ¹⁻²)⁴, avec point central (fig. 28, ³)⁵, entouré de points (fig. 28, ⁴)⁶, radié (fig. 28, ⁵⁻⁶)⁷. Comme le zigzag et d'autres symboles déjà

1) Lejay, *Rev. de philologie*, 1912, p. 318, à propos de l'ouvrage de Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, 1911, où sont signalés plusieurs emplois funéraires de la hache dans les croyances populaires.

2) Cf. p. 64, note 9 ; motifs cosmiques sur des monuments de la Genève romaine, p. 49.

3) Evans, *Athenaeum*, 1913, II, p. 708 ; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 402.

4) Ex. Barrière-Flavy, pl. B. 1 ; détail extrêmement fréquent.

5) *Ibid.*, pl. XXVII, 3, 4 ; aussi très fréquent. On l'a déjà vu dans l'art de la Tène, par ex. sur le corps du cheval solaire (cf. fig. 18, ¹).

6) Ex. pl. 37, 2.

7) Pl. 40, 2 ; 48, 7. Les boutons en reliefs des plaques de ceinturons sont même souvent radiés, pl. 42, 5 (fig. 28, ⁶), cf. p. 14, fig. 6, ²⁻³.

vus, il forme par sa répétition un motif continu 'que réunissent parfois des traits courbes', ou des lignes brisées (fig. 28, 8-10)¹.

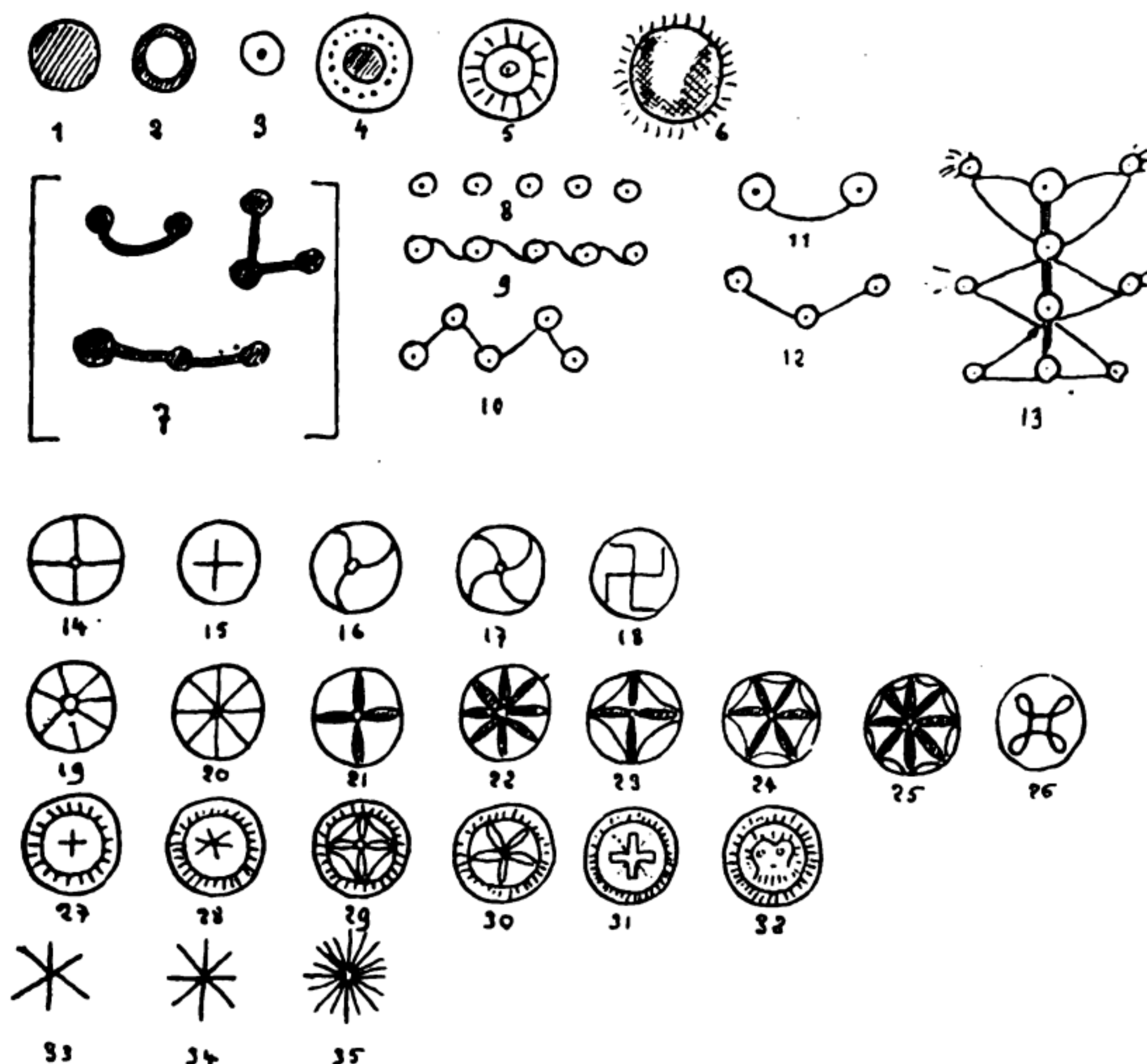


Fig. 28. — Disques, rosaces, étoiles, dans l'ornementation barbare.

6. Bouton en relief, radié, Barrière-Flavy, pl. 31, 42.
 7. Pierres à gravures préhistoriques, Reber, *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthropol. et d'Arch. préhistoriques*, II, p. 63 sq.
 12. Barrière-Flavy, pl. 48, 2.
 13. *Ibid.*, pl. 48, 7.
 26. *Ibid.*, pl. 34, 1.
 30. *Ibid.*, pl. 41, 2; 54, 6.
 31. *Ibid.*, pl. 54, 7.
 32. Cf. fig 4, n° 9.
 35. Barrière-Flavy, pl. 53, 6.

On remarquera que sur certains monuments de l'art barbare, des lignes joignent entre eux plusieurs de ces disques fig. 28, 11-13)², de manière à déterminer une figure, suivant

- 1) Ex. pl. XXVII, 3, 4, très fréquent.
 2) Pl. 25, 2; 48, 7.
 3) Pl. 41, 2.
 4) Ex. Barrière-Flavy, pl. 48, 2, 7.

un principe que l'on ne saurait plus deviner, mais qui rappelle les groupements analogues de cupules sur les pierres de la Suisse préhistorique (fig. 28, 7)¹.

Roue et rosaces (fig. 28, 14-30). Tous les anciens schémas de la roue et de ses dérivés se retrouvent dans l'art barbare² : roue crucifère³, roue à triscèle⁴ ou tétrascèle⁵ amorphe ou animal, rosaces à 6, 7, 8 rais⁶, rosaces à quatre ou huit pétales⁷, avec parfois à leurs extrémités des courbes qui les relient à la circonférence⁸, croix et rosaces dans le disque radié⁹ : les combinaisons sont multiples.

Quand le cercle, c'est-à-dire la jante de la roue, disparaît, le motif central dérivé des rais demeure seul, et ce sont alors les étoiles à six, huit branches ou même à rayons plus nombreux¹⁰ (fig. 28, 33-35).

Croix équilatérale. (fig. 29, 1-18). Et c'est la croix équilatérale. M. Besson a dressé un tableau schématique des formes que prend la croix sur les monuments de l'art barbare de notre pays¹¹, mais le titre qu'il lui a donné, « figures dérivées de la croix », est inexact : on sait en réalité que, quelles que soient leurs formes, équilatérales, latines, gammées,

1) Reber, *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthropologie et d'Arch. préhistoriques*, 1912, II, p. 63 sq. ; Forrer, *Reallexikon*, p. 687, fig. 2, 5, cf. ci-dessus fig. 28, 7.

2) Barrière-Flavy, I, p. 184 sq. La rouelle.

3) *Ibid.*, pl. 67, 5 ; 66, 2.

4) *Ibid.*, pl. 67, 3 ; 66, 3.

5) *Ibid.*, pl. 67, 6 ; 68, 2.

6) *Ibid.*, pl. A3, 1 ; 40, 3 ; 35, 1 ; Besson, p. 61, pl. IX ; ambon de Romainmotier, *ibid.*, pl. IV, p. 27 (cf. fig. 36, 1).

7) *Ibid.*, pl. 29, 1 ; 28, 2 ; A3, 2. Dalle du Musée épigraphique de Genève, provenant d'Arles, couverte de rosaces, n° 312.

8) Fig. 28, n° 23-5, 29. Barrière-Flavy, pl. 29, 1 (4), 28, 2 (6).

9) *Ibid.*, pl. 39, 2, 5, 6.

10) Barrière-Flavy, pl. 38, 6 ; Besson, p. 24, fig. 5, n° 16 ; n° 17 (à huit branches).

11) *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, p. 23 sq., fig. 5 ; Prou, *Le monogramme du Christ et la croix sur les monnaies mérovingiennes*, Mélanges de Rossi, 1892, p. 207 sq. ; cf. différentes formes de croix, Forrer, *Reallexikon*, p. 424 sq., fig. 334 sq.

ces croix dérivent de la roue solaire et qu'aucune d'elle n'est nouvelle, puisqu'on les retrouve dès les temps préhistoriques¹.

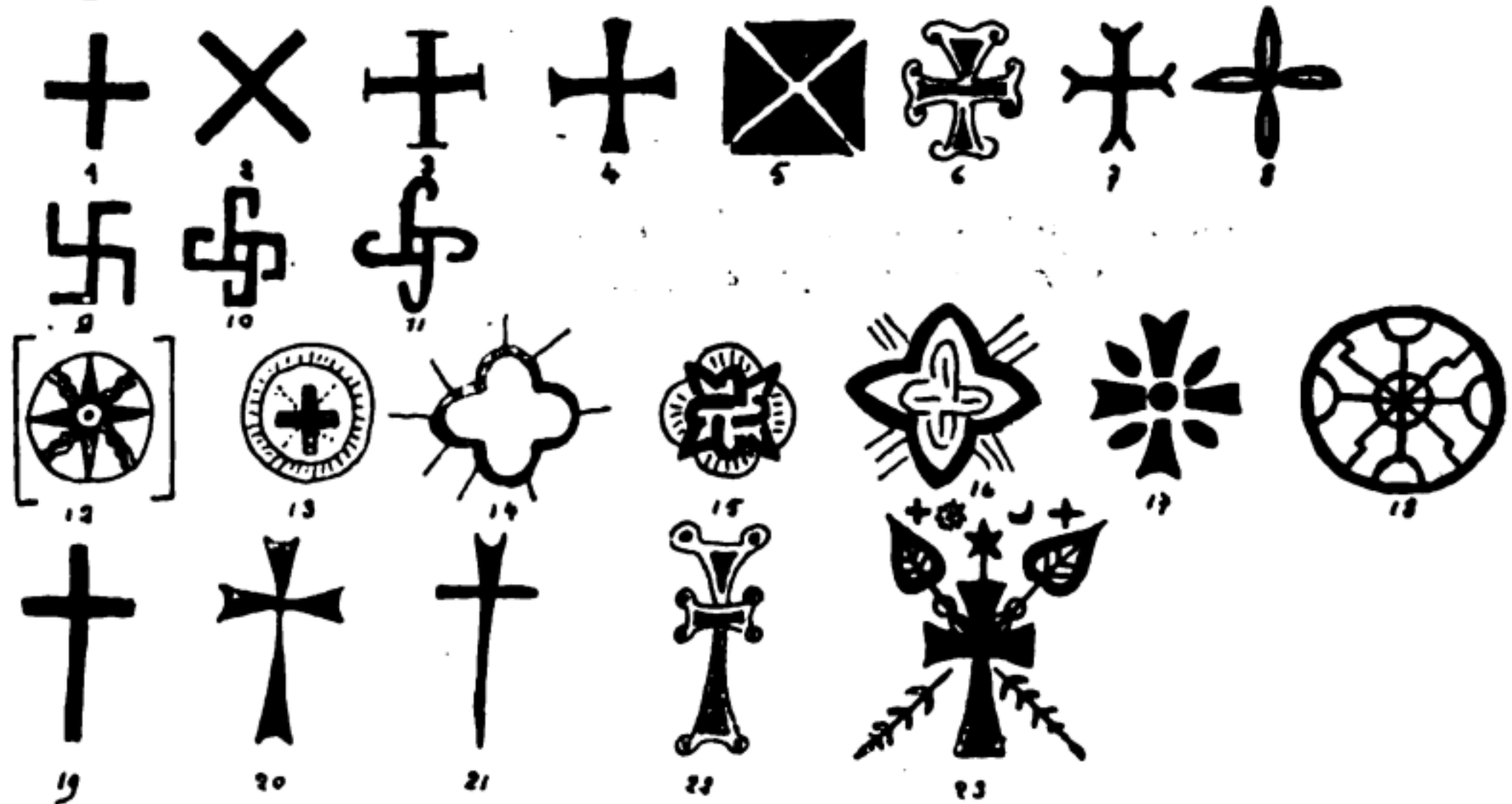


Fig. 29.

Croix équilatérale.

1. 3, 4, Besson, *L'art barbare*, p. 24, fig. 5.
 2. Barrière-Flavy, pl. 38,6.
 5. *Ibid.*, pl. 26,1.
 6. Besson, p. 25, fig. 6 ; Barrière-Flavy, pl. 36,3.
 7. Barrière-Flavy, pl. 48,8.
 8. *Ibid.*, pl. 53,2.

Croix gammée.

- 9, 10, 11. Besson, p. 24, fig. 5.

Croix équilatérale étincelante.

12. Relief assyrien, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 319.
 13. Croix étincelante dans le disque radié, Barrière-Flavy, pl. 54, 7. (Cf. fig. 28, 31.)
 14. Quadrilobe étincelant, *ibid.*, pl. A5, 7, 8.
 15. Rosace à quatre branches, svastika, dans le quadrilobe rayonnant, *ibid.*, p. 56,2.
 16. *Ibid.*, pl. 48,1.
 17. *Ibid.*, pl. 63,10.
 18. Croix avec disques aux extrémités et au centre, et éclairs, dans la roue solaire, Besson, p. 126, fig. 63. Cf. rouelle italique, de l'âge de fer, ci-dessus, fig. 22, 5.

Croix « latine » (à branche inférieure plus longue).

- 19, 20, 21, Besson, p. 24, fig. 5.
 22. *Ibid.*, p. 25, fig. 7.
 23. Barrière-Flavy, pl. 48,5.

La figure 29 donne les aspects principaux que peut revêtir la croix équilatérale², simple, ou bien étincelante (fig. 29, 12-18) comme le soleil son prototype.

Croix « latine ». (fig. 29, 19-23). On aurait tort de penser

- 1) M. Besson a entièrement passé sous silence ce côté de la question.
 2) Nous omettons dans ce tableau les formes composées de la croix, qu'on trouvera plus loin (fig. 32).

que la croix dite « latine », c'est-à-dire celle dont la branche

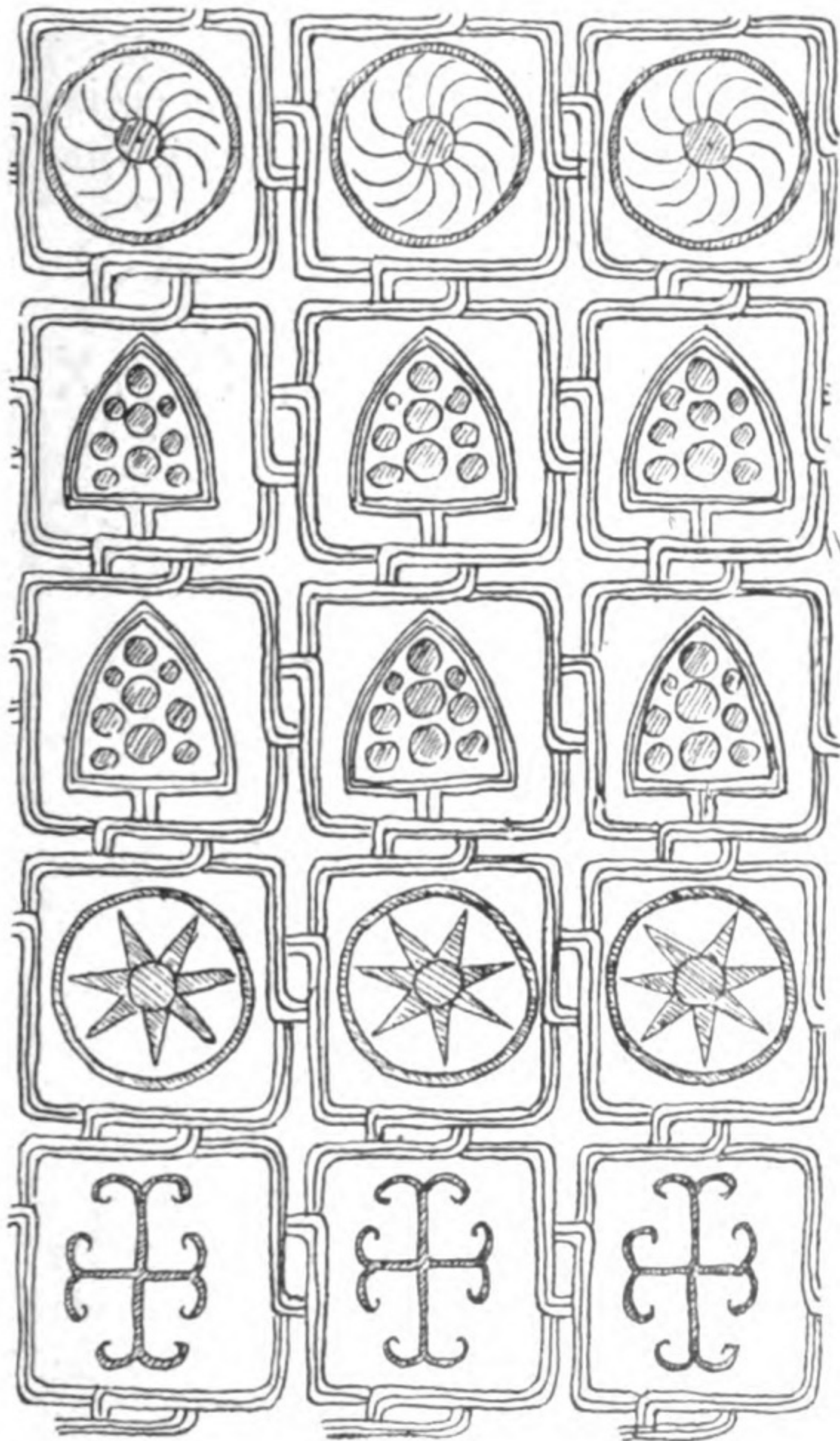


Fig. 30.

Dalle sculptée en relief, encastrée dans le mur de la cuisine d'une maison de Naz, village de la commune d'Esserts, derrière le Salève, près Genève (maison ayant brûlé en janvier 1915), appartenant à M. Roguet, fruitier à Polinge. Molasse. Le dessin ci-contre représente schématiquement la partie apparente de la sculpture, qui se prolonge encore sous le crépissage et en terre. Elle proviendrait d'une ancienne église (époque barbare). Relevé le 18 avril 1915.

Motifs : entrelacs renfermant des croix, des rosaces à 7 branches, des disques radiés, des arbres.

inférieure est plus longue que les autres, qui apparaît sur les monnaies mérovingiennes avant la croix équilatérale, dite

« grecque¹ », est exclusivement chrétienne, puisque les pierres sculptées de la Suisse préhistorique², ou des épingles de l'âge du bronze³, la connaissent déjà.

Ces deux types de croix, mais surtout la croix équilatérale, entrent en groupement avec les autres motifs que nous avons

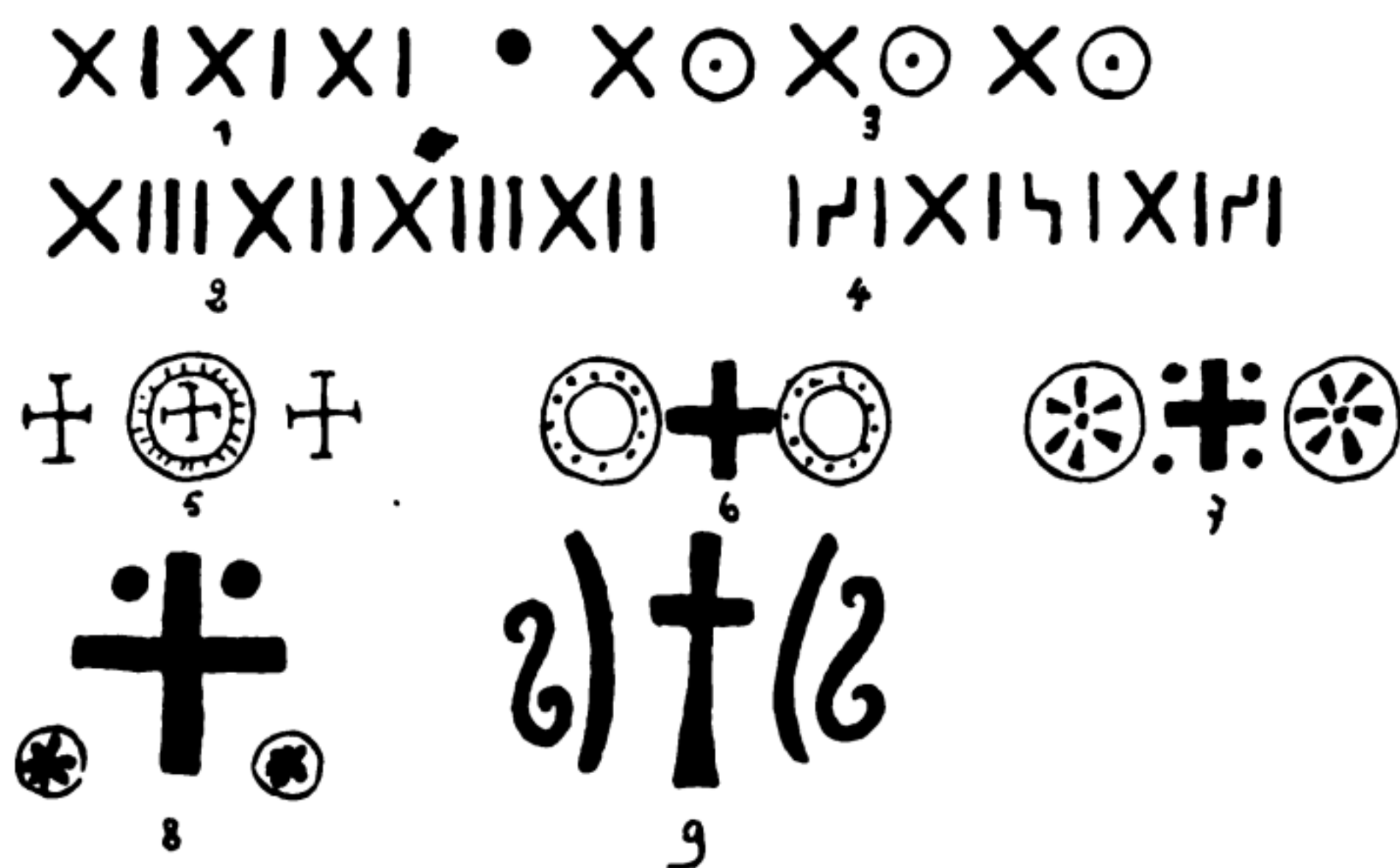


Fig. 31.

1. Croix et traits verticaux, Barrière-Flavy, pl. 27,1.

2. *Ibid.*, pl. 78,6.

3. Croix et disques, *ibid.*, pl. 40,2.

4. Croix et éclairs, *ibid.*, pl. A1,5.

5. *Ibid.*, pl. 39,2.

6. *Ibid.*, pl. 37,2 ; 39,1, 6 ; Besson, pl. XVI, 1, p. 97.

7. Agrafe de la Balme, Musée de Genève. Ci-dessus, p. 13.

8. Barrière-Flavy, pl. A3,2 ; 35,1.

9. *Ibid.*, pl. 44,1.

étudiés séparément, disques, signes en S, éclairs, etc., et forment avec eux de multiples combinaisons (fig. 31).

•
•

L'attraction de la croix. On sait, et M. Goblet d'Alviella en a donné divers exemples⁴, quelle attraction les symboles exercent les uns sur les autres, et comment, quand leur sens

1) Besson, p. 25 ; Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 913. La forme de la croix équilatérale, dite grecque, triomphera sur les monnaies au cours du viii^e siècle.

2) Cf. p. 45, fig. 21.

3) Cf. p. 44, note 3, fig. 23.

4) *Migration des symboles*, p. 13, 217 sq. De la transmutation des symboles.

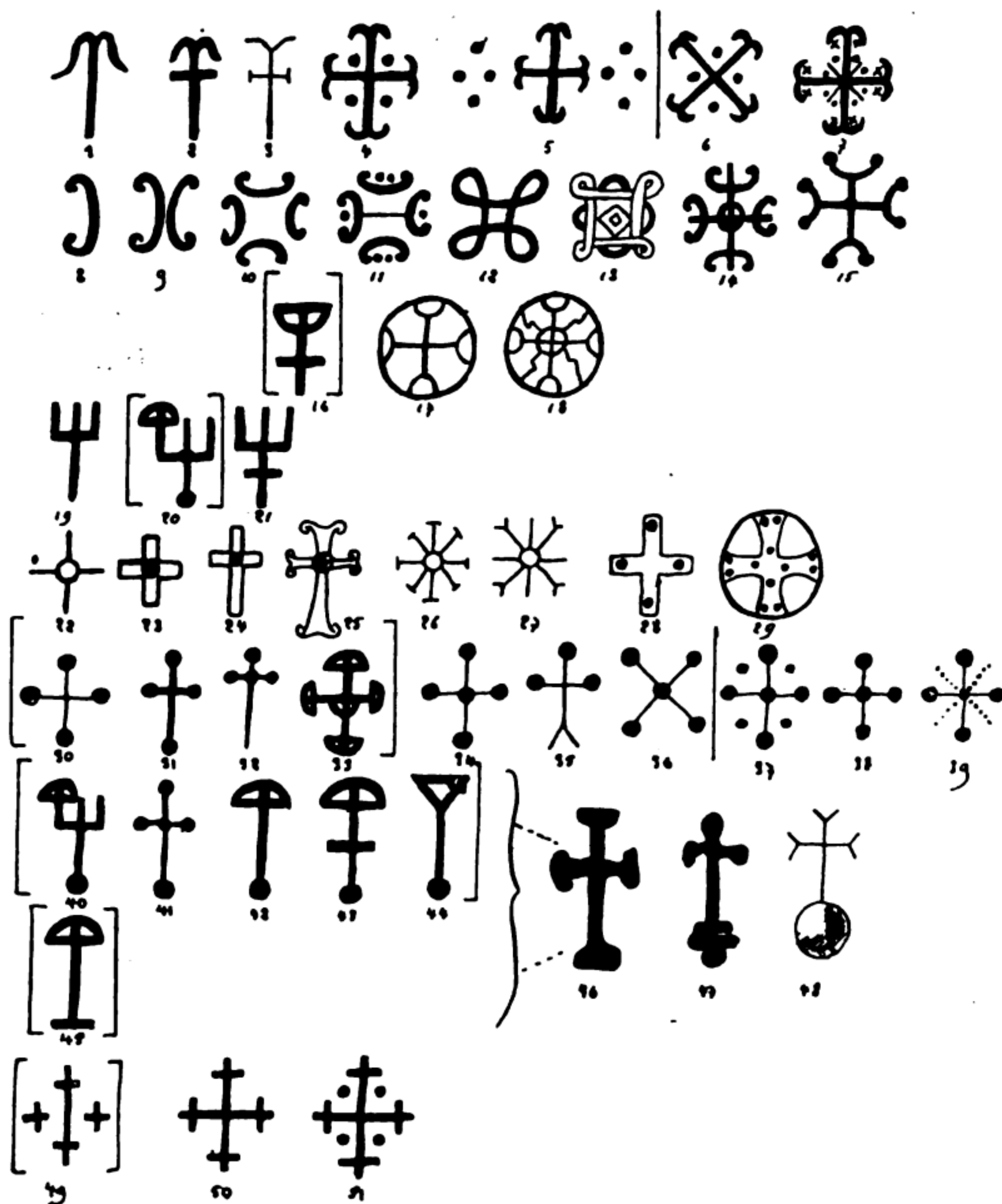


Fig. 32. — L'attraction de la croix.

1. Clef ancrée, ci-dessus, p. 62.
2. Croix dite ancrée, Besson, p. 24, fig. 5,10.
3. Id., Barrière-Flavy, pl. 67,5.
4. Ibid., pl. 64,21 ; *Rev. arch.*, 1889, 58, p. 317.
5. *Rev. arch.*, 1892, 19, p. 177.
6. Monnaie de Saint-Gall, XI^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1901, XI, p. 406-7.
7. Ibid.
8. *Signe en C*. Ci-dessus, p. 57.
9. Barrière-Flavy, pl. B1,3.
10. Ibid., pl. 46,5.
11. Ibid., pl. B1,5.
12. Ibid., pl. 34,1.
13. Ibid., pl. 29,1, 31,1.
14. *Rev. arch.*, 1890, 60, p. 378.
15. Barrière-Flavy, pl. 15,3.
16. Pierre à gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21.

17. Besson, p. 24, fig. 5,11.
18. *Ibid.*, p. 126, fig. 63.
19. *Trident*, Barrière-Flavy, pl. 26,2.
20. Pierre à gravure de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21, p. 61
21. Barrière-Flavy, pl. 26,2.

Croix et disque au centre ou dans les branches.

22. Besson, p. 24, fig. 5,19.
23. Barrière-Flavy, pl. 62,5.
24. *Ibid.*, pl. A3,2.
25. Croix de l'ambon de Romainmotier, cf., fig. 36, 1.
26. Besson, p. 161, fig. 26,7.
27. Barrière-Flavy, pl. 58,12.
28. *Ibid.*, pl. 65,17.
29. *Ibid.*, pl. 66,7.

Croix et disques terminant les branches.

30. Goblet d'Alviella, *Migration des Symboles*, p. 86, fig., pl. II, 15-16.
- 31-33. Pierres à gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21.
34. Barrière-Flavy, pl. 65,10.
35. Besson, p. 24, fig. 5,9.
36. Barrière-Flavy, pl. 35,2.
37. Bâle, monnaie de Conrad le Pacifique de Bourgogne, 937-993, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 339, n° 3.
38. Monnaie de Zurich, XI^e siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 383.
39. Monnaie de Zurich, XI^e siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 385.
- 40-44. Gravures de la Suisse préhistorique, symboles avec *boule* à l'extrémité inférieure. Ci-dessus, fig. 21.
45. *Id.*, avec *barre* à l'extrémité inférieure.
46. Croix barbare, Besson, p. 26, fig. 8.
47. Croix sur gradins et *boule*, dérivée des types précédents, *ibid.*, p. 26, fig. 9.
48. Barrière-Flavy, pl. 48,6.
49. Croix recroisetée, gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21, et p. 44, note 3.
50. Bâle, monnaie épiscopale, *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. V, 34, p. 47, n° 34.
51. Zurich, monnaie du X^e siècle, de Burckhard II, 954-973, *ibid.*, XI, 1901, p. 372.

est voisin, ils se fusionnent en un motif nouveau. « Nous pourrions presque énoncer comme une loi que lorsque deux symboles expriment la même idée ou des idées voisines, ils manifestent une tendance à s'amalgamer, voire à se combiner de façon à engendrer un type intermédiaire ». C'est ainsi que trois croissants lunaires, tout d'abord indépendants, subissent l'attraction du triscèle, et se groupent de manière à représenter cette figure¹.

L'art barbare permet de constater une fois de plus cette vérité, puisqu'on voit plusieurs des symboles étudiés précédemment subir l'attraction de la croix, et se fondre en elle. La figure 32 illustre ce processus.

La croix dite *ancrée* est un type particulier aux monnaies

¹ *Ibid.*, p. 224.

mérovingiennes, et orne aussi les agrafes de ceinturons¹. Elle ne dérive pas, a-t-on dit, de l'ancien symbole chrétien de l'ancre, mais se compose d'une croix surmontée d'un ω renversé²; en effet, sur certaines monnaies, le pied de la croix s'appuie sur un A³, le crucifié étant l'A et l' ω , le commencement et la fin. Mais si tel est le sens que les chrétiens donnaient à cette croix « ancrée », son origine est sans doute autre : c'est l'ancien symbole celtique mué en croix par la simple adjonction d'une traverse. Du reste, ce n'est pas seulement la forme latine qui a adopté ce symbole, mais aussi la forme équilatérale, dont il termine chaque branche⁴, et qui est de plus cantonnée de globules, tout comme l'antique croix solaire⁵ (fig. 32, 1-7).

Il en est de même pour le *signe en C* ; si deux C s'opposent par leur courbure⁶, ailleurs quatre de ces signes se groupent en croix⁷; puis une barre rejoint deux d'entre eux⁸; enfin la croix se termine à chacune de ses branches par ce signe⁹, et peut être de plus inscrite dans la roue¹⁰ (fig. 32, 8-15).

Le *trident*, uni au demi-cercle et au disque, sur les gravures de la Suisse préhistorique¹¹, se barre d'une traverse pour s'identifier à la croix¹² (fig. 32, 19-21).

Enfin, les combinaisons de celle-ci avec le *disque* sont nombreuses, ainsi qu'on le constate en se reportant à la figure 32 (n° 22 sq.), où l'on trouve bien des formes que

1) Agrafe de Fétigny, Besson, p. 65, pl. X ; Barrière-Flavy, pl. 67, 5.

2) Besson, p. 24, fig. 5, 10.

3) Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 913.

4) Barrière-Flavy, pl. 64, 21.

5) *Rev. arch.*, 1889, 58, p. 317 ; 1892, 19, p. 177. Sur la croix cantonnée de globules, cf. p. 77 sq., fig. 34, A.

6) Barrière-Flavy, pl. B1, 3.

7) Pl. 46, 5.

8) Pl. B1, 5.

9) *Rev. arch.*, 1890, 60, p. 378 ; Barrière-Flavy, pl. XV, 3.

10) Besson, *op. l.*, p. 24, fig. 5, 11.

11) Reber, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 68, fig. 3. Ci-dessus, p. 45, fig. 21.

12) Barrière-Flavy, pl. 26, 2.

répéteront en abondance les monnaies du moyen âge, jusqu'à une date très basse.

On ne veut signaler spécialement que l'une d'elles, la croix « latine » montée sur le globe et sur les gradins¹ : elle trouve déjà des prototypes sur les pierres à gravures de la Suisse préhistorique² (fig. 32, 40-48).

Ces combinaisons sont souvent assez complexes, et il faut un œil exercé pour en analyser les éléments constitutifs. Croix équilatérale, disque, signe en C (fig. 32, 14-15) ; croix, disque, demi-cercle ou signe en C, éclair (fig. 32, 18)³, ces symboles ayant tous le même sens s'amalgament pour former un motif souvent très décoratif.

*
* *

En résumé, l'art barbare conserve tous les symboles solaires antérieurs au christianisme. Les uns, ayant perdu leur sens primitif, n'ont plus guère qu'une valeur prophylactique et ornementale, comme la barque solaire, le trident, les signes en S, en 8, en C, le cheval solaire. Les autres, grâce à leur ressemblance avec des motifs purement chrétiens, s'assimilent à ceux-ci : la clef ancree celtique, la croix sous ses différentes variantes, le cavalier solaire, se confondent avec l'ancre et l'ω chrétiens, avec la croix de J.-C., avec saint Martin ou saint Georges. Et le sens de la croix continue à être lumineux, preuve en soient les croix étincelantes (fig. 29, 13-18), et les étoiles, les croissants, le disque du soleil (fig. 29, 23), qui les entourent. Mais cette lumière vivifiante, ce n'est plus celle du Soleil païen, c'est celle de Jésus-Christ, le Soleil de Justice. Grâce à cette adoption et à cette assimilation, tout le vieux répertoire solaire va pouvoir continuer

1) Besson, p. 26, fig. 9, 11 ; Barrière-Flavy, pl. 48, 6. Sur degrés, Besson, p. 226, fig. 172, 173, 175, etc. La croix sur degrés, qui eut une si grande importance en France, apparaît à partir de Tibère Constantin, peut-être même de Justin II (fin du vi^e siècle), Michel, *op. l.*, I, 2, p. 903, 910.

2) Reber, *op. l.*, p. 64 sq. Ci-dessus, p. 45, fig. 21.

3) Cf. fig. 29, 18, p. 63.

son existence dans l'iconographie chrétienne, et la croix restera associée aux signes purement solaires, disques, signes en S, etc., qui se maintiendront par tradition, mais n'auront plus aucun sens pour ceux qui les emploieront.

L'étude des monnaies depuis l'époque mérovingienne va nous en fournir la preuve, et nous permettre de trouver tous les chaînons intermédiaires, jusqu'au moment où le soleil reprendra son ancienne forme de disque radié sur les monnaies genevoises, où il remplacera la croix. « Il est naturel, dit M. Besson ¹, de supposer que les mêmes principes dirigeaient l'ouvrier lorsqu'il dessinait la croix pour la frappe des tiers de sol, et lorsqu'il la sculptait sur des monuments ».

V

LA CROIX ET LES MONNAIES

A. — *Epoques mérovingienne et carolingienne* ².

Il y a longtemps déjà que l'on a reconnu la survivance de la croix solaire équilatérale dans le monnayage mérovingien ³, par l'intermédiaire des monnaies gauloises ⁴. Les monnaies mérovingiennes imitent les types byzantins, mais l'adoption de ceux-ci fut facilitée par la ressemblance de leurs emblèmes avec ceux de l'ancien culte solaire, toujours vivaces, et la grande faveur dont a joui pendant des siècles

1) *Op. l.*, p. 25.

2) Sur les monnaies antérieures à cette époque, trouvées à Genève, Soret, *Enfouissements monétaires de Genève*, Mém. Soc. d'Hist., 1841; Blanchet, *Mémoires sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854, p. 204, référ.; Fazy, Découvertes de monnaies consulaires en argent sur le plateau des Tranchées près de Genève, dans *Genève sous la domination romaine*, p. 67 sq. (atelier de fausses monnaies romaines).

3) Sur le monnayage mérovingien en général, Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 911 sq.; Barrière-Flavy, *op. l.*, I, p. 233 sq.; de Belfort, *Description générale des monnaies mérovingiennes, par ordre alphabétique des ateliers*, 1892-3.

4) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 5, p. 370. Sur les monnaies gauloises, ci-dessus p. 48.

la croix des monnaies ne peut s'expliquer que par la survivance des antiques symboles vénérés chez nous et christianisés.

Plusieurs monnaies mérovingiennes ont été frappées dans notre pays¹, à Lausanne, Avenches, Orbe, Yverdon, Saint-

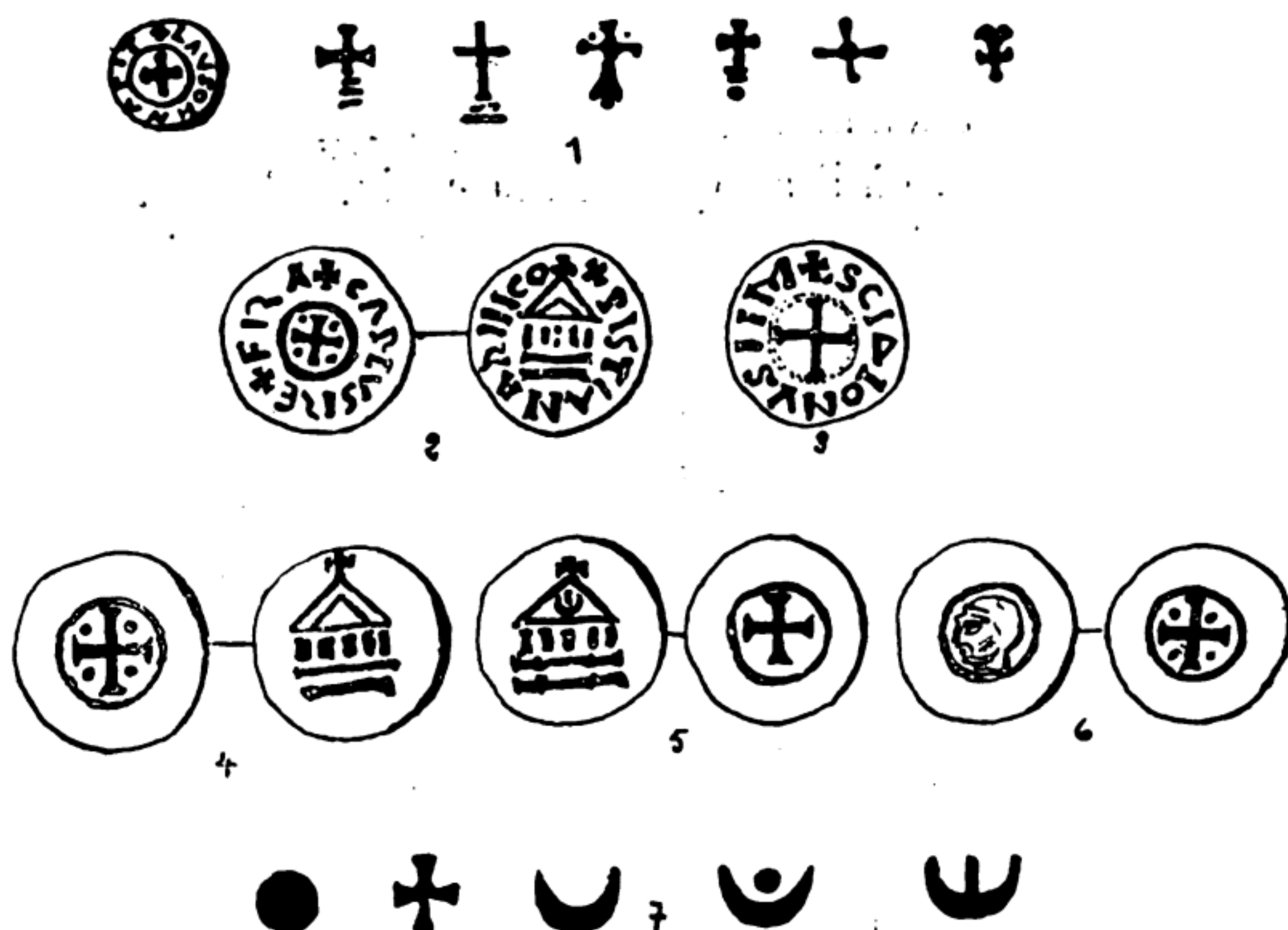


Fig. 33. — Monnaies suisses du moyen âge.

1. Croix des monnaies mérovingiennes frappées en Suisse, Besson, *op. l.*, p. 226 sq.
- 2-3. Monnaies carolingiennes, Musée de Lausanne, *ibid.*, p. 232, fig. 193-4.
- 4-7. Monnaies épiscopales de Genève.
4. Denier de l'évêque Conrad, Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37, 1.
5. Denier de l'évêque Frédéric, Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève*, p. 39, n° 1.
6. Denier au type de Saint-Pierre, *ibid.*, p. 101.
7. Emblèmes du fronton, sur les deniers épiscopaux de Frédéric.

Maurice², et, ce qui nous intéresse tout spécialement, à Genève³. Elles portent au revers la croix équilatérale, seule

- 1) Besson, p. 224 sq. Monnaies mérovingiennes; Blanchet, *op. l.*, p. 15 sq.
- 2) Burri, *Une nouvelle division du sou d'or mérovingien*, *Quadrans inédit d'Agaune*, *Rev. suisse de numismatique*, I, 1891, p. 158 sq.; Demole, *ibid.*, 1904, p. 459; Blanchet, *op. l.*, p. 18-21.
- 3) Bordier, *Notice sur la monnaie genevoise au temps des rois bourguignons de la première race*, *Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève*, I, 1841, p. 268 sq.; Blanchet, *op. l.*, p. 16; Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 4; tiers de

ou cantonnée de globules, la croix à disque central, la croix ancrée, la croix sur gradins et sur globe (fig. 33, ¹), motifs dont nous connaissons maintenant le sens et l'origine.

Sous les Carolingiens, l'atelier monétaire de Genève ne semble pas avoir fonctionné ; du moins on n'en connaît pas de monnaies certaines¹. En revanche, les médailleurs suisses, en particulier celui de Lausanne, possèdent diverses pièces de cette époque recueillies dans notre pays². Si les plus anciennes ne portent que des monogrammes, on voit apparaître depuis 775 un type destiné à un succès considérable, qui persista avec des modifications successives jusqu'à la fin du xiv^e siècle en France, et qui, dans les pays rhénans où il fut adopté à partir du milieu du ix^e siècle, se perpétua aussi très longtemps³ : c'est, au droit, le temple que Charlemagne fait figurer comme symbole de la religion chrétienne, et qui est inspiré des temples souvent gravés sur les monnaies impériales ; sur l'autre face apparaît la tête de l'empereur⁴, ou la croix pattée dans un cercle⁵, cantonnée ou non de quatre globules (fig. 33, ²⁻³). On reconnaît la croix équilatérale dont on suit l'histoire depuis les temps préhistoriques : ce n'est toujours que la survivance de la roue solaire à quatre rais.

*
..

Plusieurs fois déjà, on a signalé ces quatre globules qui entourent la croix, motif très fréquent dans l'art barbare. Les

sou d'or au nom de Clothaire II (613-628), avec croix sur gradins, Demole, *Triens mérovingien de Genève*, Rev. suisse de numismatique, XII, 1904, p. 459 ; *Rapport de la Soc. auxiliaire du Musée de Genève*, 1904, p. 10, fig. ; triens mérovingien trouvé à Genève, mais frappé à Gredaca (Jura), Rev. suisse de numism., 4, 1894, p. 49 ; Demole, *Visite au cabinet de numismatique*, 1914, p. 2 sq.

1) Bordier, *op. l.*, p. 259 sq. ; Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 4 ; Blanchet, *op. l.*, p. 24 sq.

2) Besson, *op. l.*, p. 230 sq. Monnaies carolingiennes.

3) Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 916, 919-20, fig. 471, 20.

4) *Ibid.*, fig. 471, 20, denier de Charlemagne.

5) Besson, p. 232, fig. 193, Charlemagne et Charles le Chauve.



voici ornant le chalon d'une bague d'Yverdon¹ ; seul décor d'une boucle de ceinturon au Musée de Genève² ; sur les agrafes du cimetière de la Balme, au même musée, où elles permutent avec leur équivalent graphique, les quatre croisettes cantonnant la tête humaine du soleil³.

Mais il n'est pas difficile de trouver, en des contrées diverses⁴, des exemples plus anciens de ce symbole très fréquent, puisque le svaslika apparaît déjà accompagné des globules sur les fusaioles de Troie, sur des vases de Santorin, etc.⁵. Comme la croix est l'équivalent du disque, on voit aussi les croisettes se substituer aux globules sur des fibules béotiennes⁶. Au lieu de cantonner la croix, les globules peuvent en terminer les branches, motif qui apparaît déjà dans l'art assyrien⁷, et que, dans l'art mérovingien de nos contrées, nous avons rattaché aux gravures préhistoriques de Suisse⁸. Et la multitude de cupulettes qui accompagnent sur ces dernières la croix, ne sont autre que ces globules, réduites ailleurs à un nombre symétrique⁹. Ce n'est pas le lieu de chercher ici le sens précis de cette disposition, de dire s'il s'agit de soleils multiples ou occupant des points différents de l'horizon, ou encore d'étoiles entourant la croix solaire : il suffit de constater que le sens lumineux ne prête à aucun doute. La croix équilatérale à disques cantonnés entre les branches, « après avoir décoré les poteries d'Hisarlik, ainsi que les plus anciennes monnaies de la Lydie, s'est perpétuée dans les monnaies et les blasons du moyen âge chrétien, en passant par les poteries des palafittes en

1) *Ibid.*, p. 161, pl. XXVI, 8.

2) E 69.

3) E 400 et E 401. Ci-dessus, p. 13 et fig. 5.

4) Cf. le tableau de Déchelette, ci-dessus, fig. 20 (croix gammée cantonnée de globules).

5) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 86 sq., pl. II, n° 19-23 ex. divers ; n° 14 (Gaule).

6) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 455, fig. 188.

7) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 86, pl. II, 15 (cf. 16, Inde). Ci-dessus, fig. 20.

8) Cf. fig. 32, 30-39.

9) Cf. p. 44 sq.

Savoie, plus tard par les nombreuses monnaies gauloises, où les disques des cantons se transforment parfois en rouelles et en croissants »¹. Cette croix cantonnée de quatre globules, on va la suivre pendant des siècles dans le monnayage épiscopal de Genève, comme dans celui de maintes autres villes et de maints princes du moyen âge ; même les monnaies genevoises frappées après 1535, où la croix équilatérale est entourée d'un quadrilobe, s'y rattachent encore, puisque quatre globules continuent à orner les angles intérieurs du quadrilobe (fig. 39, ^{10, 11, 13}).

B. — *Le monnayage à partir de l'époque carolingienne.*

Les monnaies de nos contrées, après l'époque carolingienne², présentent de grandes ressemblances entre elles, quels que soient les ateliers qui les aient frappées, et continuent le type au temple³, avec au revers l'antique croix solaire, affectant des formes variées⁴, seule, ou cantonnée de divers symboles.

La figure 34 relève les principaux de ceux-ci. Ils n'ont rien

1) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 87.

2) Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854 (Mém. et documents publiés par la Soc. d'hist. de la Suisse romande, XIII) ; Dannenberg, *Die Münzen der deutschen Schweiz zur Zeit der sächsischen und frankischen Kaiser*, Rev. suisse de numismatique, XI, 1901, p. 337 sq. (Bâle, p. 338 ; Orbe, p. 359 ; Zurich, p. 362 ; Coire, p. 385 ; Saint-Gall, p. 395 ; Constance, p. 413) ; Lausanne, Blanchet, *op. l.*, p. 27 sq., pl. I ; Morel-Fatio, *Hist. monétaire de Lausanne, Les deniers à la légende Beata Virgo*, Bull. Soc. suisse de numismatique, IV, 1885, p. 112 sq. ; Rev. suisse de numismatique, X, 1900, p. 11 sq. ; Bâle, Michaud, *Les monnaies des princes-évêques de Bâle*, Rev. suisse de numismatique, 1905, XIII, p. 5 sq. ; cf. 1901, p. 338 sq. Demole, *Les débuts du monnayage épiscopal bâlois*, Rev. suisse de numismatique, 1915 ; Valais, Palézieux-du Pan, *Numismatique de l'évêché de Sion*, Rev. suisse de numismatique, X, 1900, p. 212 ; XI, 1901, p. 100 sq. ; XIV, 1908, p. 265 ; XV, 1909, p. 1 sq. ; Ladé, *Deniers mauriciois*, Bull. soc. suisse de numismatique, IX, 1890, p. 238.

3) Persiste à Lausanne et Saint-Maurice jusqu'au xv^e siècle, Ladé, *Le trésor du Pas de l'Échelle*, p. 49, 56, note 1 ; Blanchet, *op. l.*, p. 43. En Savoie, Blanchet, *op. l.*, p. 103 sq.

4) Ex. types divers de croix sur les deniers épiscopaux de Lausanne, Blanchet, p. 45, pl. III, 9-16 (simple, tréflée, chardonnée, fleurdelisée, etc.).

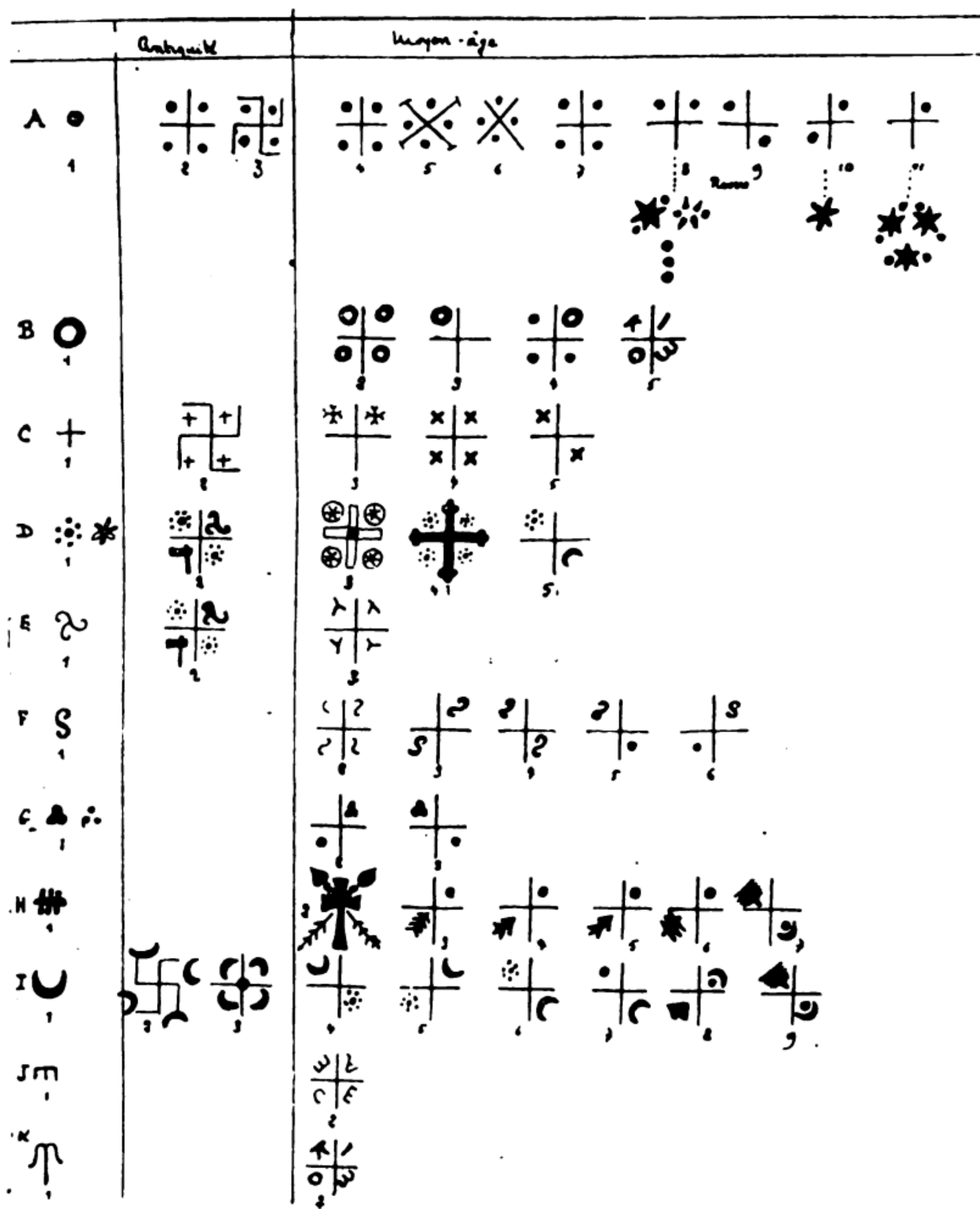


Fig. 34. — La croix cantonnée.

A. Croix cantonnée de globules, de disques.

1. Disque solaire. Cf. figure 28.
- 2-3. Gohlet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 86, pl. II.
4. Art barbare, Barrière Flavy, I, p. 247, fig. 1; Besson, *op. l.*, p. 161, 169, 232, etc.
5. Barrière-Flavy, I, p. 247, fig. 1.
6. *Ibid.*
7. Très nombreux exemples dans la numismatique depuis le haut moyen-âge. Deniers carolingiens, monnaies épiscopales de Genève, cf. p. 76, fig. 33. Monnaies épiscopales de Bâle, x-xi^e siècles, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. XIII, 1, p. 36, 1; pl. XIII, p. 37, n° 5-7. De nombreux exemples dans *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 337 sq., dans le monnayage du moyen âge de diverses villes suisses. Savoie, *ibid.*, 1894, 4, p. 152 (xiv^e siècle, avec temple carolingien, ci dessus, p. 79, note 3), etc.
8. Savoie, xi^e siècle. Revers, étoile et deux disques, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 101.

- Id. Revers : trois disques superposés ou étoile avec deux disques, XII^e siècle, *ibid.*, p. 110, 114.
 9. Savoie, XV^e siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 156.
 10. Savoie, XIII^e siècle. Au revers, rosace, *ibid.*, 1894, 4, p. 130.
 11. Savoie, XIII^e siècle. Revers, étoiles et disques, *ibid.*, p. 120, 123.

B. Croix cantonnées d'anneaux.

1. Anneau solaire. Cf. figure 28, n° 2.
2. Monnaie épiscopale de Bâle, X-XI^e siècles, *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. XIII, 3, p. 37,3 ; Zurich, X-XI^e s., *ibid.*, XI, 1901, p. 369, n° 2 ; p. 382-4 ; Savoie, XV^e siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 64.
3. Bâle, XI^e siècle, *ibid.*, XIII, 1905, pl. XIII, 9, p. 39, n° 9.
4. Monnaie épiscopale de Genève, Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève aux XI^e et XII^e siècles*, p. 106, n° 224.
5. Pièce au type du temple carolingien d'Aymon de Savoie (XIV^e s.). Les symboles des cantons seraient des lettres, et formeraient le nom d'Aymon (A, I, M, O). Blanchet, *op. l.*, pl. V, 7, p. 48, 104. Toutefois, étant donné que ce sont presque toujours des symboles cosmiques qui apparaissent dans les cantons de la croix sur les monnaies, on peut se demander s'il ne faut pas plutôt voir dans les lettres des emblèmes, le triscèle dégénéré (cf. fig. 34, E), le signe ancré, (fig. 32, 1-7). l'anneau pris pour un o, comme on a pris pour un O sur les monnaies épiscopales de Genève, le disque placé dans le fronton (cf. p. 89, note 3), et pour une lettre, S, le signe celtique S placé lui aussi dans les cantons (cf. p. 87). La même question se pose à propos de la figure J 2 ; sont-ce des lettres E, ou le signe de même forme étudié plus haut, p. 60 ? On remarquera que beaucoup de prétendues lettres sur les monogrammes des bagues mérovingiennes, sont en réalité des symboles, comme S, etc., qui ont pu, il est vrai, ultérieurement, être assimilés à des lettres. Cf. p. 59, note 5 ; 63, note 2.

C. Croix cantonnée de croisettes.

1. Croix équilatérale. Fig. 20 et 29.
2. Svastika, sur une fibule béotienne, Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, 1, p. 455.
3. Art barbare, Barrière-Flavy, pl. 48,2.
4. Savoie, XIV^e-XV^e siècles, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 161 ; 1896, 6, p. 98.
5. Savoie, XV^e siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 168.

D. Croix cantonnée de rosaces.

1. Rosace, disque ponctué. Fig. 28.
2. Monnaie celtique « à la croix », Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1566, fig. 726,4.
3. Art barbare, Barrière-Flavy, pl. 28,2.
4. Savoie, XV^e siècle (croix tréflée), *Rev. suisse de numismatique*, 1896, 6, p. 43.
5. Monnaie épiscopale de Lausanne, XIII^e siècle, *Bull. Soc. Suisse de numismatique*, IV, 1885, p. 112 ; Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, pl. III.

E. Croix cantonnée de triscèles.

1. Triscèle, cf. figure 35, n° 2,6.
2. Monnaie celtique, cf. D2.
3. Monnaie épiscopale de Bâle, XI^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. XIII, 8, p. 39,8.

F. Croix cantonnée de signes en S.

1. Signe en S. Cf. p. 58, figure 36.
2. Monnaie de Constance, XI^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 420.
- 3-6. Monnaies épiscopales de Genève. Cf. fig. 36.
3. Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37, 3, 4, 5 ; monnaie épiscopale de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. I, p. 30.
4. Blavignac, pl. 46,5.
5. *Ibid.*, pl. 37, 8, 9, 10 ; pl. 46,6.
6. *Ibid.*, pl. 37,11.

G. Croix cantonnée de trèfles ou de trois points disposés en triangle.

1. Trèfle ou trois points. Cf. sur le sens de ce motif, p. 15, 44, note 3, 83.

2. Monnaies de Louis de Savoie, baron de Vaud, vers 1308. Blanchet, *op. l.*, pl. II, avec variantes diverses.
Sur l'origine du trèfle et sur son association avec la croix, cf. p. 83.

H. Croix cantonnée de rameaux (?)

1. Symbole sur des pierres à gravures de la Suisse préhistorique, cf. p. 45, fig. 21, fig. 27, 21, p. 61. Le « rameau » qui cantonne la croix sur les monnaies épiscopales de Lausanne affecte parfois cette apparence, cf. H, 6.
2. Art barbare. croix cantonnée de feuilles et de rameaux, Barrière-Flavy, pl. 48, 5. Cf. fig. 29, 23. Cf. aussi la croix de l'ambon de Romainmotier, avec branches analogues, figure 36, 1.
- 3-7. Monnaies épiscopales de Lausanne, Blanchet, pl. I, p. 31 sq.; diverses variantes dans la forme du « rameau » et dans sa position.
Monnaies analogues de Neuchâtel, *ibid.*, pl. V, 6, p. 48; et de Savoie, XIV^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 155.

I. Croix cantonnée de croissants.

1. Croissant. Cf. p. 50, 55.
2. Monnaie d'Apollonius ad Rhyndacum (?), Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 92, fig. 29.
3. Monnaie celtique à la croix, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1566, fig. 726, 3. Dégénérescence en forme de croissants lunaires du type de Rhoda. On a déjà noté que souvent le motif, en dégénérant, dans l'art gaulois, prend l'apparence d'un croissant. Ainsi sur une pièce attribuée aux Redons (Rennes), si la chevelure est stylisée en symboles S, l'œil devient un croissant soutenant le disque solaire, Déchelette, II, 3, p. 1568, fig. 729, 2. De même, sur un denier épiscopal de Genève, la tête de Saint-Pierre dégénère à tel point, qu'elle se réduit à quelques croissants, cf. p. 92. Enfin, sur l'antéfixe gallo-romaine, de Brumath, deux branches de la palmette sont devenues des disques dans le croissant, cf. p. 30, note 3, fig. 16.
- 4-6. Monnaies épiscopales de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. III, p. 49 (monnaies à la Vierge); diverses variantes dans la place des croissants; *Bulletin Soc. suisse de numismat.*, IV, 1885, p. 112 sq., XIII^e siècle.
7. Monnaie de Louis de Savoie, Nyon, 1308, Blanchet, *op. l.*, pl. II, p. 51.
- 8 9. Monnaies de Lausanne, Blanchet, pl. I.

J. Croix cantonnée de signes pectiniformes (panneton de la clef laconienne?).

1. Sur ce signe, cf. p. 59.
2. Chaton de bague. Barrière-Flavy, pl. 64, 14. Lettres ou symboles? Cf. la remarque B, 5.

K. Croix cantonnée de signes en ancre.

1. Sur ce symbole, qui est une clef, cf. p. 62.
2. Cf. B, 5.

qui nous étonne, puisqu'on les a déjà vus maintes fois dans cette étude, dès l'époque celtique. Le caractère céleste de certains d'entre eux, tels que les croissants (fig. 34, ¹), est évident; mais c'est aussi celui de plusieurs autres qui ont parfois prêté à discussion.

*
**

La croix cantonnée de ce que les numismates appellent des « besants »? mais c'est un motif sur lequel on ne saurait revenir, l'ayant expliqué plus haut (fig. 34, ^A). A la place des « besants », ce sont aussi des *anneaux* (fig. 34, ^B), le disque

1) P. 77.

solaire, et, sur une monnaie épiscopale de Genève, c'est un anneau et trois globules¹ (fig. 34, B⁴). Si, dès l'art antique, le svastika est cantonné de quatre *croisettes*, les pièces du moyen âge offrent même détail (fig. 34, C). On aperçoit sur des monnaies gauloises, entre les branches, des rosaces solaires, des triscèles, des haches (fig. 34, D et E)? Voici, à maintes reprises et jusqu'à une date très basse, ces *rosaces* (fig. 34, D³⁻⁵), ce *triscèle* dégénéré en Y (fig. 34, E³). Sur les deniers épiscopaux de Lausanne, c'est ce que l'on a appelé une *barbe de plume*, une *pointe de flèche*, affectant des formes variables² (fig. 34, H³⁻⁷): en nous rappelant la croix entre les branches de laquelle sortent des rameaux de même forme, sur une agrafe barbare (fig. 34, H²), ou la croix de Romainmotier portant en elle ces rameaux (fig. 36, 1), nous pensons que ces dites barbes de plumes sont plutôt des végétaux stylisés et dégénérés. Ce sont encore les *signes en S* (fig. 34, F), *pectiniformes* (fig. 34, J), *ancrés* (fig. 34, K)...

*
* *

Quant aux formes de la croix elle-même, on n'aura pas de peine à reconnaître tous les types des croix équilatérales d'autrefois. Mais, dira-t-on, la *croix tréflée* (fig. 34, D⁴ 35, 3), dite de Saint-Maurice, qui orne si souvent les monnaies du moyen âge, par exemple celles de Savoie, et qui serait la forme revêtue par la plus ancienne croix-armoirie de Genève³? Ne voit-on pas encore le trèfle, ou les trois points disposés en triangle, cantonner la croix avec les globules, et se répéter dans le fronton du temple, sur les monnaies frappées aux XIII-XIV^e siècles à Nyon par Louis de Savoie, baron de Vaud⁴ (fig. 35, 5)? Assurément le motif tréflé a facilement pu symbo-

1) Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève*, p. 106, n° 224.

2) Blanchet, *op. l.*, pl. I.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V, 11. Ci-dessous, p. 94.

4) *Ibid.*, pl. 37, 12; Blanchet, *op. l.*, p. 53, 81 sq.; 84, 29, pl. II. Sur le droit de battre monnaie concédé à Louis de Savoie par l'évêque de Genève, après contestations, Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 200; de même, contestations avec le comte de Genevois battant monnaie à Annecy (1356), *ibid.*, p. 241-2.

liser dans l'iconographie chrétienne la Trinité, mais son origine est ici bien antérieure au christianisme, et remonte à l'âge du fer.

A cette époque, le nombre trois possédait une vertu prophylactique, sans doute en relation avec les trois moments de la course du soleil que nous avons étudiés plus haut¹, et cette croyance a influencé les formes artistiques. Souvent on aperçoit les disques et les globules solaires groupés par trois, et or-

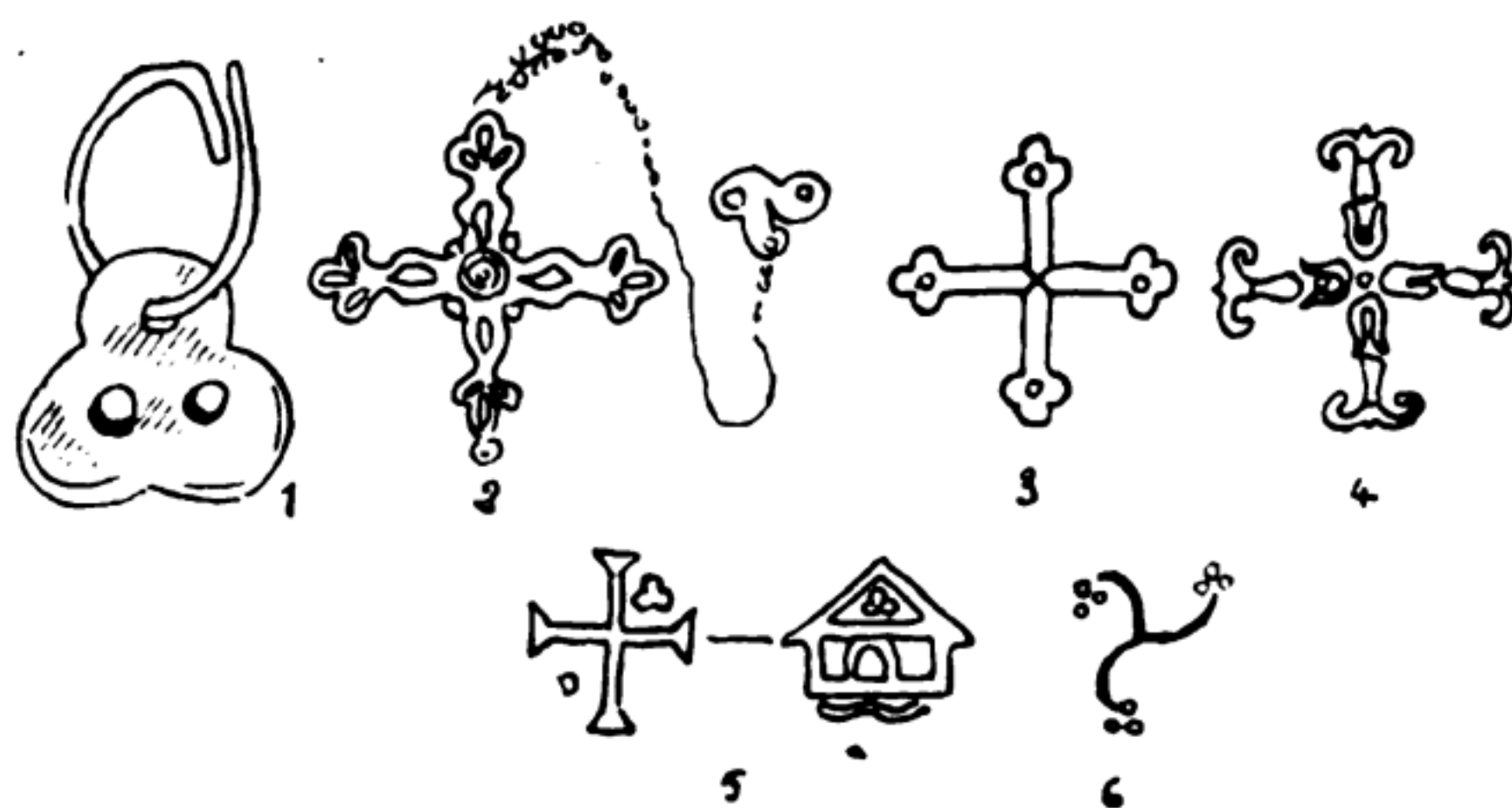


Fig. 35. — Trèfle et croix tréflée.

1. Rondelle cranienne, amulette de l'époque de la Tène, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1296, fig. 560,6
2. Chafnette de la Gorge-Meillet, Marne, avec croix tréflée et amulette en triple S., *ibid.*, p. 1193, fig. 508.
3. Croix tréflée de Saint-Maurice, sur un missel du xv^e siècle, Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V, 11.
4. Croix sur monnaie genevoise, Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. I, 5 : V, 43.
5. Monnaie de Louis de Savoie, baron de Vaud, Nyon, 1308, Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVII, 12.
6. Triscèle et trois globules, Déchelette, *Manuel*, I, p. 458, fig. 190, 20.

dinairement en triangle ; ils alternent, disposés de la sorte, avec la tête du soleil dans la barque, sur une plaque de bronze de Bohême (fig. 6, 4, 2 ; ailleurs, ils terminent les branches du triscèle³ (fig. 20, 35, 6). L'art barbare, on l'a vu, a conservé, avec son sens primitif, cette disposition ternaire et triangulaire⁴. Mais ces globules et disques solaires, en se rapprochant les uns des autres et en s'accolant, donnent le trèfle. A

1) Cf. p. 14, note 5. Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1527, La croyance aux vertus magiques du nombre trois et ses influences sur l'art celtique.

2) *Ibid.*, p. 1510, fig. 690. Ci-dessus, fig. 6 4, 13 18.

3) Cf. le tableau de Déchelette, ci-dessus, fig. 20.

4) Cf. p. 14.

l'époque de la Tène, une rondelle crânienne est découpée en forme de trèfle et percée de trois trous ¹ (fig. 35, ¹). De la Gorge-Meillet (Marne), provient une chaînette en bronze, ornée à une extrémité d'un motif en triade d'S, et à l'autre d'une croix dont les branches sont tréflées ² (fig. 35, ²). Et des rouelles des âges du bronze et du fer montrent aussi cette croix à extrémités trilobées dans des cercles concentriques (fig. 22 ⁶).

Ne sont-ce pas là les véritables prototypes de la croix tréflée de notre moyen âge ? N'est-ce pas la croix solaire que terminent les trois soleils disposés en triangle et rapprochés les uns des autres de façon à ne former qu'un motif, le trèfle, alors qu'ailleurs la même croix, on l'a vu, orne ses branches d'un disque seul ou d'un autre symbole équivalent ³ ?

..

En un mot, car ce n'est pas le lieu d'étudier en détail la numismatique de notre pays depuis le haut moyen âge jusqu'aux temps modernes, la filiation de ces emblèmes est certaine. Croix et symboles qui l'accompagnent ne font que continuer l'antique croix solaire et ses équivalents, en se rattachant à eux par les monnayages gaulois, mérovingien, carolingien, comme par toute l'ornementation barbare qu'on a examiné plus haut. Qu'il s'agisse des monnaies épiscopales de Lausanne, Saint-Maurice, Sion, Genève, etc., ou des monnaies des comtes et ducs de Savoie ⁴ et de Genevois ⁵, qu'il s'agisse de pièces du x^e ou du xv^e siècle, ce sont toujours les vieux motifs préhistoriques qui les ornent.

1) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1296, fig. 560, 6 ; p. 1528.

2) *Ibid.*, p. 1193, fig. 508.

3) P. 70. L'attraction de la croix.

4) Sur la numismatique de Savoie, cf. A. van Gennep, *Bibliographie numismatique des princes de la maison de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, 1897, VII, p. 661 sq. ; Blanchet, *op. l.*, p. 103 sq. ; Ladé, *Contribution à la numismatique des Comtes de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, 1894, 4, p. 100 sq. ; id., *des ducs de Savoie*, 1901, XI, p. 5 sq., etc.

5) Demole, *L'atelier monétaire des Comtes de Genevois à Annecy (1356-1391)*, Mém. Soc. d'hist., 1883 ; id., *La Zecca dei Conti del Genevese ad Annecy*, Rivista italiana di numismatica, XVII, 1904.

Toutefois, les monnaies épiscopales de Genève vont seules retenir notre attention, puisqu'elles sont un des chaînons nécessaires pour arriver au temps où la croix cédera la place au soleil sur les pièces genevoises.

C. — *Les monnaies épiscopales de Genève.*

Les monnaies des évêques de Genève¹, qui remontent à la fin du x^e siècle, perpétuent jusqu'en plein xv^e siècle le motif de la croix équilatérale, seule, ou cantonnée de globules et d'S, avec sur l'autre face d'abord le temple², puis la tête de Saint-Maurice³ et celle de Saint-Pierre⁴, patron de la ville.

Les plus anciennes, celles de Conrad⁵, d'Aldagodus⁶, de Frédéric⁷, de Guy de Faucigny⁸, ont au droit le temple, au revers la croix pattée, avec ou sans les globules (fig. 33, 4-5). Certains deniers de Guy de Faucigny portent la tête de saint

1) Liste des évêques de Genève, Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 7 sq., 46 sq.; évêques du xi^e siècle, p. 86 sq.

Sur le monnayage épiscopal de Genève, *Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève*, V, 1847, p. 355 sq.; Blavignac, *Armorial genevois*, p. 277 sq.; Gautier, *op. l.*, I (1896), p. 180, 200; Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisin du Léman*, p. 86 sq.; Grossmann, *Une trouvaille de monnaies des évêchés de Genève et de Lausanne faite dans le Mandement*, *Rev. suisse de numismatique*, IX, 1900, p. 5 sq.; Ladé, *Le trésor du Pas-de-l'Échelle, contribution à l'histoire monétaire de l'évêché de Genève*, 1895 (le travail qu'il annonçait, p. 122, note 2, sur le monnayage épiscopal jusqu'à la fin de l'atelier, placée vers 1359, n'a pas paru; p. 11 sq.); Demole, *Denier au nom de Frédéric*, *Rev. numismatique*, 1887, p. 176; id., *Hist. monétaire de Genève*, p. 4 sq.; id., *Numismatique de l'évêché de Genève aux XI^e et XII^e siècles*, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, XXXI, 1908; id., *Visite au cabinet de numismatique*, 1914, p. 4 sq. Sur la succession des différents types, Ladé, *op. l.*, p. 125 sq.

2) Demole, *Numismatique*, p. 39 sq.

3) *Ibid.*, p. 69 sq.

4) *Ibid.*, p. 21, 73 sq.

5) Blavignac, *op. l.*, p. 231, 278-9, pl. XXXVII, 1; Demole, *Numismatique*, p. 4; id., *Visite*, p. 5, n° 5; Ladé, *Un nouveau denier de Conrad, évêque de Genève*, *Rev. suisse de Numismatique*, 4, 1894, p. 95 sq.

6) Blavignac, p. 279, pl. XXXVII, 2; Demole, *l. c.*; id., *Visite*, p. 5, n° 6; Blanchet, *op. l.*, p. 88, pl. VII, 2, p. 48.

7) Demole, *Numismatique*, p. 4 sq. (1032-1073); id., *Visite*, p. 6.

8) *Ibid.*, p. 64 sq. (1073-1120); *Visite*, p. 6.

Maurice ¹. Quant à la tête de saint Pierre, elle apparaît sur des essais de deniers frappés en même temps que ceux au type du temple, sous Frédéric ²; enfin la série uniforme avec la tête de saint Pierre (fig. 33, ³)³, ayant au revers la croix cantonnée des quatre globules, nous conduit depuis 1060 environ jusqu'au milieu du XII^e siècle⁴.

*
* *

On voit que ces types monétaires n'offrent aucune originalité, puisqu'ils continuent ceux des temps carolingiens. L'interprétation de leurs emblèmes ne saurait donc nous attarder : c'est encore la croix païenne survivant dans le christianisme, avec les quatre globules dont l'origine et le sens ont été définis plus haut⁵. On notera, sur un denier d'Humbert de Grammont (1120-1135), au type banal de Saint-Pierre⁶, que l'un des dits « besants », plus gros, revêt l'aspect d'un anneau (fig. 34, B⁴), alors que les autres globules, dégénérés, et ayant perdus leur sens primitif, sont devenus carrés⁷ : l'anneau cantonnant la croix, réminiscence de l'anneau solaire⁸, est fréquent dans le monnayage du moyen âge⁹ (fig. 34, B²⁻⁵).

*
* *

Depuis le milieu du XII^e siècle jusqu'à la fin de l'atelier épiscopal¹⁰, les motifs des cantons changent, et ce sont, ou deux S, ou un S et un globule (fig. 36, ³)¹¹. Ce nouveau

1) *Ibid.*, p. 69 sq.; Ladé, *op. l.*, p. 48 sq.

2) Demole, *op. l.*, p. 54, n° 53.

3) *Ibid.*, p. 73 sq.; Ladé, *op. l.*, p. 63 sq.

4) Ladé, *op. l.*, p. 125 sq.

5) P. 77.

6) Demole, *Numismatique*, p. 106, n° 224.

7) *Ibid.*, p. 54, 74, note 2.

8) Sur cet anneau, cf. p. 65.

9) Bâle, Zurich, etc. Cf. p. 81.

10) Grossmann place ces monnaies entre 1200 et 1369, *op. l.*, p. 21; Ladé, *op. l.*, p. 127.

11) Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVII; Grossmann, *Rev. suisse de numismatique*, X, 1900, p. 6 sq.; Blanchet, *op. l.*, p. 88 sq., pl. IV, n° 16, p. 30, 48; Demole, *Visite*, p. 7.

signe, qui apparaît aussi dans le monnayage épiscopal de Lausanne¹, a souvent intrigué les numismates : ils y ont vu l'initiale de l'épithète *sancta*, *sanctissima*, appliquée à la ville de Genève, ou l'abréviation de *signum sedis*, *sanctissima sedes*², indiquant que la croix est le signe, la marque des droits monétaires de l'évêque souverain de Genève³. Mais, quel que soit le sens que ce signe ait pu prendre à une époque tardive, on ne peut hésiter à reconnaître en lui la survivance du très vieux symbole celtique, dont il a été question maintes fois plus

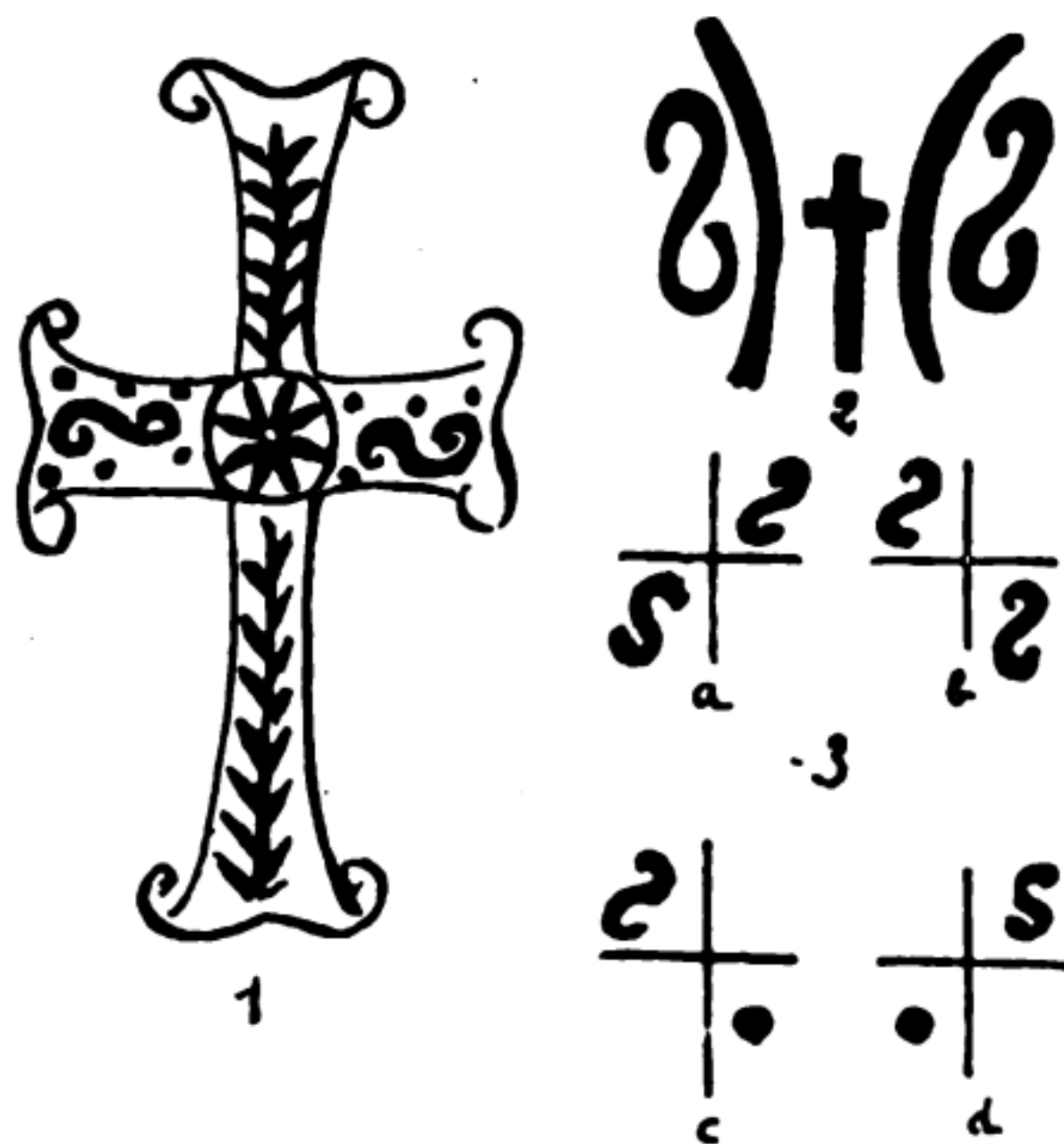


Fig. 36. — Croix et signes en S.

1. Croix de l'ambon de Romainmotier, *viii*^e s., Besson, pl. IV, p. 25 sq.
2. Barrière Flavy, pl. 44, 1. Cf. figure 31, n° 9.
3. Monnaies épiscopales genevoises.
 - a. Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37, 3, 4, 5.
 - b. *Ibid.*, pl. 46, 5.
 - c. *Ibid.*, pl. 37, 8, 9, 10 ; 46, 6.
 - d. *Ibid.*, pl. 37, 11.

haut⁴, qui accompagnait souvent la rouelle, la roue crucifère ou la croix⁵, aux époques du bronze et de la Tène, et dont le

- 1) Blanchet, *op. l.*, pl. 1, 2, p. 30, 48.
- 2) Demole, *Visite*, p. 7.
- 3) Blavignac, *op. l.*, p. 282. Sur les symboles pris pour des lettres, cf. p. 59, note 5, 63, note 2 ; 81, B⁵.
- 4) Cf. p. 58.
- 5) Pour ne citer qu'un exemple caractéristique et bien connu, rappelons le Jupiter du Châtelet, tenant la foudre, la rouelle et un faisceau d'S. Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 466, fig. 196 ; S sur rouelle, *ibid.*, II, 2, p. 891, fig. 378, etc.

christianisme avait hérité, en continuant à l'associer à la croix devenue chrétienne. Faut-il rappeler la croix de la Gorge-Meillet avec triade d'S (fig. 35, 2), le triscèle¹ cantonnant la croix sur des monnaies gauloises (fig. 34, 2), plus tard, dans l'art gallo-romain, le collier des Fins d'Annecy, avec rouelle crucifère et symboles en S (fig. 25, 1), puis, dans l'art barbare, la croix de l'ambon de Romainmotier² (fig. 36, 1), ou, sur une agrafe de Villeret (fig. 36, 2) la croix accostée de deux S ? Les exemples de ce groupement, très nombreux, permettent de rattacher sans lacune les monnaies du moyen âge, où il apparaît, aux anciens motifs celtiques.

*
* *

Il faut encore considérer les motifs placés dans le fronton du temple. Leur équivalence avec ceux des cantons apparaît par exemple sur les monnaies de Louis de Savoie, où le même emblème, trèfle ou trois points (fig. 35, 5), orne les cantons et le fronton. Si, sur certains deniers épiscopaux de Genève, la croix du revers est cantonnée, c'est que le droit, ayant la tête de saint Maurice ou celle de saint Pierre, ne pouvait porter ces emblèmes (fig. 33, 6) ; en revanche, quand ils figurent dans le fronton, la croix du revers est le plus souvent dégagée de ces accessoires (fig. 33, 5).

Sur les deniers au nom de Frédéric, le fronton renferme le disque³, le croissant⁴, la croix avec disque posé à la rencontre des branches (fig. 33, 7)⁵, motifs que l'on connaît

1) Sur les triples S, *ibid.*, p. 1518.

2) Besson, pl. IV. On retrouve dans cette croix quatre motifs qui cantonnent les croix du monnayage ultérieur, globules, rosace, signes en S, branche végétale (cf. monnaies de Lausanne). Voir pour ces motifs le tableau, fig. 34.

3) Demole, *Numismatique*, p. 41 ; Ladé, *Le Trésor du Pas de l'Échelle*, p. 18-9, voit à tort dans ce disque un O (sur la confusion entre lettres et symboles, cf. p. 88, note 3).

4) Demole, *op. l.*, p. 65, n° 87, p. 67, n° 96-101.

5) *Ibid.*, p. 11, 40-1 ; Ladé, *op. l.*, p. 15. La croix à disque central remplace parfois aussi, au début de la légende, la croix ordinaire, Demole, p. 42-3, 54. M. Demole considère ce motif comme l'emblème de la puissance impériale, mais ce sens ne peut être que secondaire.

suffisamment maintenant pour qu'il soit inutile de les expliquer¹. Mais quel est le sens de cet E lunaire renversé²? On a proposé diverses explications. Est-ce la schématisation d'un navire³? M. E. Demole suppose que c'est le monogramme de Conradus Imperator, soit un I dans le C; il reconnaît aussi la lettre C dans le croissant qui apparaît seul sur certaines pièces (Conradus). Mais le savant numismate genevois ne paraît guère satisfait de sa propre explication, et avoue que la présence d'un monogramme dans le fronton d'un temple est bizarre⁴.

En réalité, et les autres symboles qui apparaissent à la même place auraient suffi à le faire soupçonner, il s'agit d'un emblème cosmique et non d'un monogramme. Ce signe, l'ornementation barbare l'a déjà présenté à plusieurs reprises; on voudra bien se reporter à ce qui a été dit plus haut à ce sujet, et rapprocher le soi-disant monogramme de Conradus Imperator des motifs groupés sur la figure 13. C'est la stylisation de la barque portant dans sa courbure un des symboles du soleil, soit aniconique (S, disque, croix, globules), soit iconique (personnage en pied, ou tête seule). Parmi ces symboles, on voit parfois dans la courbure un trait vertical (fig. 13, ¹⁰⁻¹²), qui est celui de nos monnaies épiscopales. On a fait observer, en étudiant ce motif, que la courbe de la barque dégénérée se confond facilement avec un autre symbole non moins fréquent, le croissant lunaire, seul, ou portant entre ses cornes l'image du soleil (fig. 13, ¹³⁻¹⁵): or, si le croissant apparaît seul dans le fronton de quelques

1) Cf. disque, p. 65; croissant, p. 55; croix à disque central, p. 73, fig. 32, n° 22 sq.

2) Demole, *op. l.*, p. 8 sq., 39 sq.; Ladé, *op. l.*, p. 14 sq., 19.

3) Demole, *l. c.* Cf. lampe romaine du Musée de Genève, découverte à la rue Etienne-Dumont, avec trirème, C 1408.

4) « Il est bien plus anormal de constater un signe quelconque dans le fronton du temple, et l'on doit en conclure que tout est exceptionnel dans cette curieuse monnaie », Demole, *l. c.*; Ladé, *op. l.*, p. 19: « La présence d'un signe dans le tympan était tout à fait insolite sur les monnaies au type du temple carolingien. » Remarquons toutefois que sur certaines pièces rhénanes au type du temple, les colonnes dégénèrent en lettres, Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 919.

deniers épiscopaux de Genève, sur un d'eux on le voit entourer le disque solaire (fig. 33, 7) ¹, ce qui confirme bien le sens donné au dit Elunaire.

Nous ne pouvons donc plus répéter avec Ladé : « Le résumé de tout cela, disons-le franchement, c'est qu'on ne connaît pas la signification des signes ou lettres inscrits dans le tympan du temple des Fredericus ² ».

Si la présence d'une lettre dans le fronton du temple carolingien étonnait les numismates, celle d'un emblème solaire à cette place n'a rien qui doive surprendre l'archéologue, puisque dès les temps les plus anciens, on aima à y inscrire un symbole de la foudre, de l'éclair, du soleil, destiné à préserver par la vertu du semblable l'édifice ³, tout comme on ornait des mêmes motifs, et dans le même but, les antéfixes et les acrotères ⁴. N'y voit-on pas souvent l'aigle solaire ⁵, ou le disque du soleil confondu avec le bouclier, et, comme sur les pierres tombales de Genève ⁶, lançant à droite et à gauche non pas des lances, mais des éclairs; ou encore le disque dans le croissant, sur une stèle d'Avenches ⁷?

Encore un détail. Sur un denier de Frédéric, les angles du fronton qui renferme la croix à disque central, « sont comme encadrés par la lettre C; il en est de même des deux degrés du temple, accostés chacun d'un C, à droite et à gauche. Enfin trois C accolés viennent remplacer la croisette de la légende, pour former une sorte de nœud ⁸ ». On reconnaîtra dans ces signes l'antique motif en C, qu'on a vu s'unir dès l'art celtique à d'autres symboles solaires, et persister dans l'art du haut moyen âge ⁹. Si toutefois les trois C ne sont

1) Demole, *Numismatique*, p. 49, n° 37.

2) Ladé, *Trésor du Pas de l'Échelle*, p. 19.

3) S. Reinach, *Aetos-Prometheus*, Cultes, mythes et religions, III, p. 68 sq.

4) Cf. p. 19.

5) Cf. S. Reinach, *l. c.*

6) Ci-dessus, p. 50.

7) *Ibid.*

8) Demole, *Numismatique*, p. 11, fig., p. 40-1.

9) Cf. p. 57.

pas une simple triade de ce symbole, tout comme on connaît des triades d'S¹, on peut supposer qu'il s'agit de l'ornement trilobé, du trèfle, dont l'origine préchrétienne a été signalée plus haut².

*
* *

La hantise des images cosmiques est si forte dans le monnayage du moyen âge, que sur certains deniers au type de saint Pierre de style très dégénéré, la tête du saint arrive à n'être plus que des croissants et des triangles³, tout comme, sur une monnaie de Lausanne, les colonnes du temple deviennent des « besants », des globules⁴.

Du reste, on ne saurait qu'être frappé de cette abondance de signes célestes en contemplant les monnaies et les sceaux du moyen âge jusqu'au xv^e siècle. A Genève, sur le sceau de Guillaume de Duyn (xiii^e s.), c'est à droite et à gauche du personnage, un croissant et une étoile⁵; sous la main bénissante de l'évêque Henri (xii^e s.), c'est encore un croissant⁶. Ce sont des lunes, des étoiles, à côté des têtes des évêques de Bâle⁷, de Lausanne⁸, ou sur les sceaux des princes de Savoie⁹.

En résumé, il n'y a aucun doute à conserver sur le sens de la croix des monnaies épiscopales de Genève qui se main-

1) Cf. p. 89, note 1.

2) Cf. p. 83.

3) *Rev. suisse de numismatique*, X, 1900, p. 8 sq., n° 8-9.

4) Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 6, p. 30.

5) Blavignac, *Armorial genevois*, pl. XXVIII, 1, p. 263.

6) *Ibid.*, p. 240, 263.

7) *Ex. Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, p. 54 sq.

8) *Ex. Mayor, Contribution à la sigillographie de l'ancien évêché de Lausanne*, *Rev. suisse de numismatique*, 1893, 3, p. 171, 340.

9) Blavignac, *op. l.*, p. 263.

Sur le sceau d'Amédée V (1390), au type habituel de la croix de Savoie, en bordure une étoile cantonnée de quatre points. C'est la survivance du motif antique de la croix solaire cantonnée des quatre disques. Blavignac, *op. l.*, pl. XLIII, 4; en général à cette place, la croix, *ibid.*, n° 3 (sceau de Béatrix de Faucigny, 1279), comme sur les monnaies épiscopales de Genève et les monnaies ultérieures, où nous avons vu cependant aussi la croix à disque central remplacer la croix simple, p. 89, note 5.

tient jusqu'au xv^e siècle : elle continue la croix solaire du paganisme, en l'accompagnant toujours des symboles équivalents antiques, revêtus d'idées chrétiennes.

D. — *La croix, anciennes armoiries de Genève.*

Blavignac a consacré un chapitre de son excellent travail au symbole « de la croix, armoiries primitives de la communauté genevoise »¹. Il suppose qu'elle apparaissait déjà en 1291 sur un sceau de la communauté, que l'évêque aurait ordonné de détruire². Mais l'exemple connu le plus ancien serait celui d'un missel de la Bibliothèque Publique, où la croix tréflée voisine avec l'aigle et la clef³. Bornons-nous à rappeler qu'à la fin du xvi^e siècle encore — une peinture satirique exécutée vers 1563 en est la preuve —, la croix était considérée comme l'emblème des Genevois⁴. C'est elle que choisissaient comme signe de ralliement, au dire de Roset, les anciens Genevois qui s'opposaient à la domination étrangère de Calvin⁵. Elle se confondait facilement alors avec celle des Confédérés⁶, parce que toutes deux ont même origine païenne⁷, mais son indépendance historique à l'égard de celle-ci est bien prouvée par les réclamations que Berne adresse au Conseil en 1593 au sujet de la croix des six-quarts, qui ressemble trop à celles de Berne, de Fribourg et de Soleure. « Il est enjoint au Conseil de Genève de changer

1) *Armorial genevois*, p. 24 sq.

2) *Ibid.*, p. 24.

3) *Ibid.*, p. 25, pl. V, 11.

4) *Ibid.*, p. 33.

5) *Ibid.*, p. 27.

6) Une ordonnance du Petit Conseil de 1557 décide « que la devise de Genève est la croix blanche comme les Suisses ». — « Il y avait donc dans cet arrêté, dit Blavignac, *op. l.*, p. 27, et liaison avec nos combourgeois suisses et tradition de l'ancienne armoirie de Genève ».

7) La tradition veut que la croix fédérale dérive de la croix donnée à Schwytz par la papauté. Mais on pourrait prouver, étant donnée l'importance du culte de la croix solaire dans notre pays avant le christianisme, la filiation de l'une à l'autre. Sur la bannière schwytoise, P. Vaucher, *A propos de la bannière de Schwytz*, *Mélanges d'Hist. nationale*, Lausanne, 1889, p. 37-39; id., *Encore un mot sur la bannière schwytoise*, *Indicat. d'Hist. suisse*, I, 1870, n° 3, p. 60-1.

la croix des demi-batz, attendu qu'elle rappelle celle que les trois états ont accoutumé de placer sur leurs monnaies.... Ayez à vous abstenir d'y mettre la croix usitée par nous et le reste de nos alliés ¹. »

Cette croix de Genève, était-elle, comme on l'a dit, la croix tréflée de Saint Maurice, emblème religieux choisi comme symbole d'autorité et de liberté acquise ? Était-ce celle de Savoie ? Était-elle en relation avec les Croisades ? Mais toutes, qu'elles soient de Savoie, de Saint-Maurice, de Genève, qu'elles ornent les monnaies de n'importe quelle ville de Suisse, sont des dérivations de l'antique croix solaire, dont le souvenir, on vient de le voir, a persisté pendant tout le moyen âge.

*
* *

Un détail en est un témoignage certain. Comme les Suisses ², les soldats genevois portaient sur leurs habits la croix, répétée « sur l'estomach et derrière les épaules » ³. C'est là une survivance bien connue, sous forme chrétienne, d'un antique usage païen. On aimait, et cela en des contrées très diverses, à porter sur soi des symboles divins qui protégeaient contre le mal. Les guerriers surtout avaient besoin de cette prophylaxie ⁴. Le plus souvent, ce sont des motifs so-

1) Demole, *Histoire monétaire de Genève*, p. 64, 146, 158, 250.

2) Cf. Blavignac, *op. l.*, p. 24, 32, note 3 (sur la croix de Savoie, p. 302 sq.); Gautier, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, XV, 1865, p. 25 ; id., *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 124 sq.

3) Sur cet usage en Suisse, Gautier, *op. l.*, p. 18 sq. Mention dès 1339, à la bataille de Laupen. Ex. vitrail du xv^e siècle, au Musée national de Zurich, où un personnage tenant les armes des Chevron-Villette, a la croix suisse sur sa poitrine, Vulliétty, *La Suisse à travers les dges*, p. 266, fig. 547.

4) Blavignac, *op. l.*, p. 26 ; *Mém. Soc. d'hist.*, XV, 1865, p. 5, 25.

5) Symboles prophylactiques sur les armes, depuis l'âge du bronze, pendant tout l'âge du fer, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1311 sp. ; à l'époque mérovingienne, Barrière-Flavy, *op. l.*, pl. XV, ci-dessus, à propos de l'ornement losangé, p. 64 ; reliques chrétiennes encastrées dans les armes pour rendre le possesseur invulnérable, ou formules diverses gravées, Le Blant, *Notes sur quelques anciens talismans de bataille*, *Mém. Acad.*, I. B.^e L., 34, 1895, p. 113 sq.

lares qui sont adoptés. Il est facile, et je l'ai fait ailleurs ¹, de citer de nombreux monuments où le svastika, la roue, la croix (fig. 37, ²), le disque simple ou radié, tous symboles solaires aniconiques, où bien le scarabée³, le masque de lion⁴, symboles solaires animés, sont placés sur la poitrine, soit portés comme pendeloques, soit peints ou tissés sur les vêtements⁵. Les chrétiens n'ont eu garde de négliger ce rite ; ils l'ont adopté comme tant d'autres, en lui donnant un sens nouveau ; souvent même, voulant christianiser une idole païenne, ils ont gravé sur sa poitrine le signe chrétien de la croix, sans se douter qu'ils suivaient une très vieille tradition au sens oublié, et que leur croix était jadis celle du soleil. Certaines agrafes de l'art barbare permettent de saisir la transition. Sur celle de Marnens, au Musée de Lausanne, déjà citée⁶, la poitrine des personnages porte le signe pectiniforme (le panneton de la clef laconienne pris comme symbole) ; sur celles de la Balme, au Musée de Genève⁷, c'est le disque radié (fig. 37, ¹), ou le disque avec point central⁸. Ailleurs, on voit l'étoile à six rais, ou la croix équilatérale⁹. Si donc, dans l'iconographie, Saint Thomas d'Aquin porte un soleil sur la poitrine, ce n'est point, comme le dit la légende, parce qu'il aurait paru après sa mort avec cet emblème, comme signe de la pureté de ses actes⁹ ; ce n'est pas non plus par une sorte de rébus que sur certaines de ses images, ce soleil est pendu par une chaînette à son cou, « Catena aurea » étant le titre d'un de ses

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 284 sq.

2) Maspéro, *Guide du visiteur au musée du Caire* (3), 1914, p. 319 sq., 322.

3) Sur la poitrine du Kronos mithriaque, *Rev. arch.*, 1914, II, p. 8, fig., p. 21 ; Cumont, *Compte-rendu Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1905, p. 148, fig ; cf. muffle de lion radié, sur un fragment de vase d'Annecy, Marteaux-Le Roux, *Boutae*, p. 242, fig.

4) Cf. cuirasses celtiques avec S, svastikas, rouelles, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1156 ; p. 892, 467, 438 ; vases grecs. p. 435-6, etc.

5) Barrière-Flavy, pl. 37, 1. Cf. p. 60.

6) *Ibid.*, pl. 40, 2. E 404. Cf. p. 13.

7) *Ibid.*, pl. 40, 3.

8) *Ibid.*, pl. 38, 6.

9) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 98.

ouvrages ; il portait l'antique soleil païen identifié à Jésus, le Soleil de Justice.

Mais les soldats genevois ne portaient pas seulement la croix sur la poitrine : elle se répétait symétriquement dans le dos. Il ne fallait pas protéger un seul côté du corps contre les mauvaises influences, il fallait aussi, éviter les coups qui auraient pu survenir par derrière. C'est pourquoi l'on voit sur plusieurs monuments antiques, et spécialement dans les pays

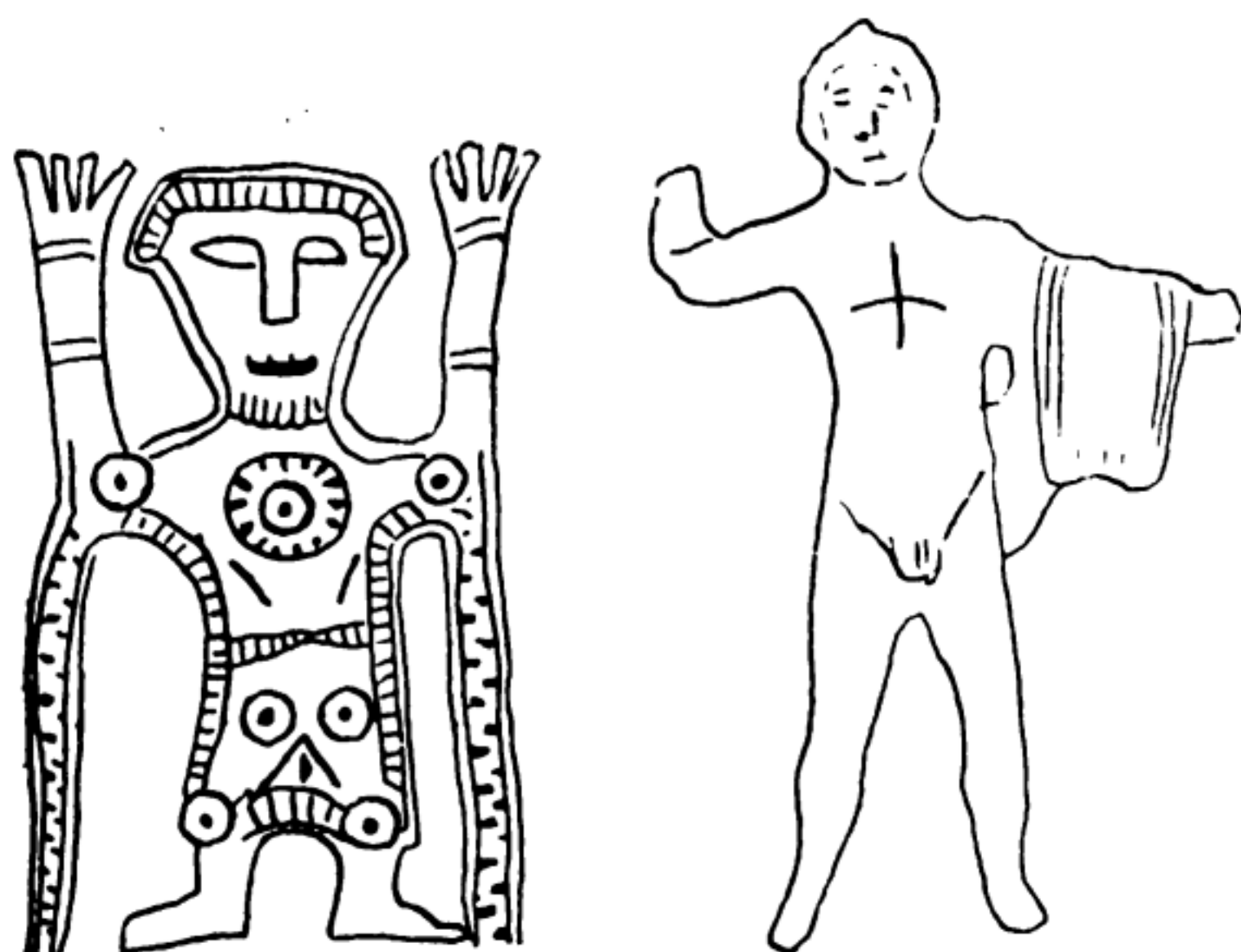


Fig. 37. — Disque radié et croix sur la poitrine.

1. Agrafe de la Balme, Musée de Genève, Barrière-Flavy, pl. XL, 2.

2. Figurine romaine en bronze d'Héraklès, Musée de Neuchâtel, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 93, n° 1 ; 1914, p. 284.

celtiques, deux disques, l'un sur le dos, l'autre sur la poitrine, reliés par des chaînettes ou des bandelettes, et la nécropole ibérique d'Aguilar de Anguita a même livré cette amulette, prototype du scapulaire chrétien¹. Ainsi la croix de Genève, toute chrétienne de sens qu'elle était à cette époque, n'était que l'héritière de la croix vénérée dans nos pays dans l'antiquité, et restait même affectée aux mêmes usages.

E. — *Les monnaies genevoises depuis 1535.*

De la croix au soleil.

La monnaie épiscopale au type traditionnel de la croix

¹) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 286, ex. divers.

dura jusqu'en 1448¹. A cette époque, le comte de Savoie ouvrit à Cornavin un atelier dont les produits supplantèrent ceux de l'évêque². Ce ne fut qu'en 1535 que les citoyens genevois rouvrirent l'ancien atelier³. Jadis, dès 1300, ils avaient exercé une surveillance sur l'émission des monnaies; ils croyaient au xvi^e siècle reprendre un de leurs anciens droits abolis⁴, alors qu'en réalité seul l'évêque avait eu le privilège souverain de battre monnaie. Il est tout naturel que, renouant la tradition, ils aient voulu conserver les symboles d'autrefois, qui étaient aussi ceux des monnaies de Savoie dont ils se servaient, et ceux des principaux ateliers de la Suisse.

Car une monnaie d'un type entièrement nouveau a moins de chance d'être adoptée que celle dont les emblèmes sont déjà connus dans les relations commerciales. Ce principe de la routine et de l'archaïsme monétaire est bien connu. C'est lui qui maintient pendant des siècles les vieux types helléniques, en particulier celui d'Athènes créé au vi^e siècle; c'est lui qui incite les princes parthes à faire graver sur leurs monnaies des légendes grecques, devenues incompréhensibles, parce que l'aspect général de ces lettres était connu des populations qui les considéraient comme une garantie de bon aloi⁵. C'est ainsi que les croisés copièrent les dinars

1) Ladé place toutefois la fermeture de l'atelier épiscopal en 1359 ou 1369, *Le trésor du Pas de l'Échelle*, p. 122, note 2, 127.

2) Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 6, 45, note 2. Ex. de ces monnaies frappées dans l'atelier de Cornavin, Ladé, *Contribution à la numismatique des ducs de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, XI, 1901, p. 13, 25, 39; Demole, *Visite*, p. 8, etc.

3) Sur le monnayage genevois depuis 1535, cf. Demole, *Histoire monétaire de Genève de 1535 à 1792*, 1887; id., *Tableau des monnaies genevoises frappées de 1535 à 1792*, 1887; id., *Visite au Cabinet de numismatique*, 1914; Blavignac, *op. l.*, p. 72 sq. Notice sur la monnaie de Genève; Blanchet, *op. l.*, p. 98 sq.; Stroehlin, *Inventaire descriptif des variantes des monnaies de la république de Genève, 1535-1848*, Rev. suisse de numismatique, X, 1900 p. 23, 300; Gautier, *Hist. de Genève*, II (1896), p. 471.

4) Demole, *Hist. monétaire*, p. 5, 8; Gautier, *op. l.*, II, p. 481, note 1.

5) Rev. arch., 1912, II, p. 23.

arabes, que les Lombards inscrivirent sur leur monnayage d'or des lettres sans autre valeur que leur aspect d'ensemble¹; que les Arabes frappèrent en Europe des pièces à légendes latines et que des évêques chrétiens frappèrent des pièces arabes². La monnaie, étant avant tout un instrument commercial, n'a souvent guère souci des dogmes religieux et politiques, pourvu qu'elle remplisse son but et soit acceptée. Et c'est pourquoi les monnaies gauloises conservaient les vieux symboles solaires, tout comme les monnaies mérovingiennes, carolingiennes, ou celles de l'évêché de Genève, continuaient les types gaulois. En 1564, à Genève, on agita la question de savoir si l'on mettrait sur le revers de l'écu-pistolet l'aigle impérial avec les armes de la ville en cœur, ou si ces dernières auraient une place plus importante, l'aigle impérial étant alors relégué en cimier; la première opinion prévalut, car on fit observer que ce type aurait plus grand cours à l'étranger³.

*
* *

La croix continue donc à figurer sur les monnaies genevoises, où elle se maintient pendant longtemps avec de légères modifications⁴. Ses variantes de forme, tout comme

1) *Ibid.*

2) Lavoix, *Mémoires sur les dinars à légendes latines frappés en Espagne*, Rev. arch., VII, 1850, p. 671 sq.; de Longpérier, *Observations sur les dinars arabes à légendes latines et les dinars bilingues*, *ibid.*, p. 725 sq.; réponses de Lavoix, VIII, 1851, p. 61 sq., et de Longpérier, p. 135; Rev. arch., V, 1849, p. 400 sq. *De la monnaie arabe frappée dans le moyen âge par les évêques de Maguelone*, et VI, 1849, p. 642 sq.

3) Demole, *op. l.*, p. 117, note 2.

4) Cf. Blavignac, *op. l.*, pl. V. (Cf. fig. 38).

Voici, sur les monnaies de Genève depuis 1535, les plus anciens exemples de la croix :

Sol de 1536, croix feuillue et JHS, Demole, p. 70, 229, pl. III, 27 (variantes ultérieures de la croix, fourchue, p. 70, cf. 230 sq.):

Thaler, 1536, croix remplacée par le soleil et JHS vers 1540-2, p. 92.

Teston, le plus ancien connu, 1539, p. 101-2, 304-5.

Demi-teston, 1539-40, p. 298.

la diversité des symboles dans les cantons qu'on a vue antérieurement, sont souvent dues à la nécessité de discerner

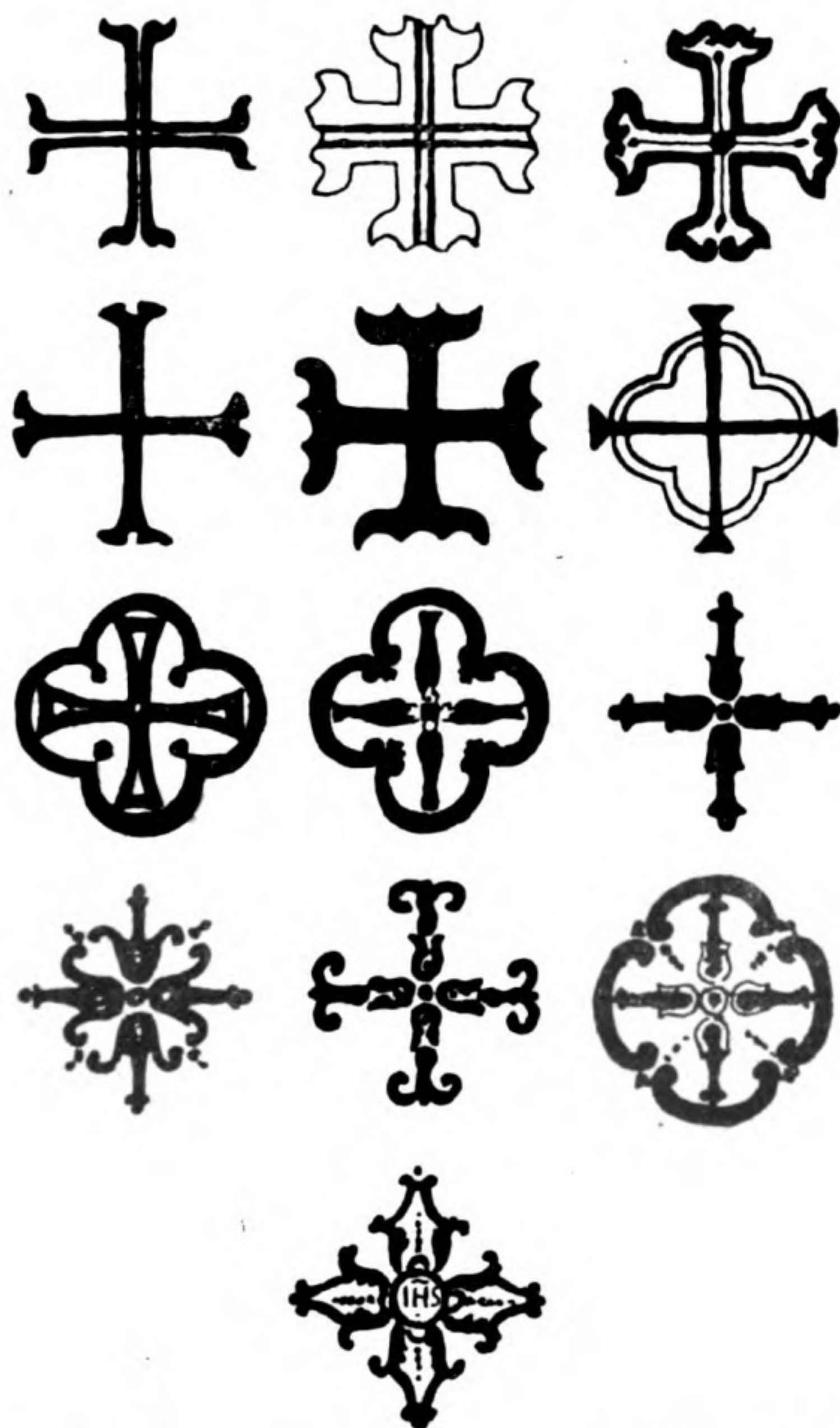


Fig. 38. — Divers types de croix sur les monnaies genevoises, depuis 1535.
(Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V).

entre elles les valeurs. Ainsi, vers 1542, sans doute pour les

Quart, 1538, on se plaint de la croix, p. 79, qui en 1539 est feuillue, p. 182, et varie sur les exemplaires ultérieurs.

Denier, le plus ancien, 1539, p. 380, 87, pl. I.

Trois-sols, 1554-1646, croix à balustres, p. 61, 254.

Trois-quarts de 1557, p. 218, en 1715 JHS dans la croix, p. 226.

Six-quarts 1593, p. 250; une croix à balustre remplace la croix pattée à la suite des réclamations de Berne, p. 65 Ci-dessus, p. 93, etc.

distinguer des testons, la croix des demi-testons se transforme, les angles des fourches étant arrondis au lieu d'être aigus¹. En 1538 on se plaint en Conseil, peut être pour des motifs analogues, de la croix des quarts².

Cette croix, c'est la croix équilatérale (fig. 38), dont on a vu l'emploi constant sur les monnaies depuis le VIII^e siècle, et qui dérive de la croix solaire du paganisme. Les formes qu'elle affecte n'ont rien de chrétien, mais éveillent le souvenir des croix si variées de l'art de la Tène, puis de l'art barbare. Qu'elles soient pattées ou encochées, ce sont de vieilles connaissances. La croix tréflée, dont semble dériver les variantes fleurdelisées, trilobées, a été rattachée plus haut à des prototypes celtiques³. Que dire de la croix enfermée dans un quadrilobe, que portent certaines de nos monnaies genevoises (fig. 39)? C'est aussi un vieux motif monétaire, qui, fréquent sur les monnaies de Savoie, sur les pièces épiscopales de Bâle dès la fin du X^e siècle, dérive de l'ornementation barbare, et n'est en somme que la déformation de la roue solaire crucifère⁴. Ne conserve-t-il pas souvent, ce quadrilobe, à ses angles internes (fig. 39, ¹⁰, ¹¹, ¹³), les quatre globules qui cantonnent la croix solaire dès une très haute antiquité⁵, et qui se muent aussi en trèfle (fig. 39, ¹⁵⁻¹⁷)? Ne circonscrit-il pas une croix dont les cantons portent les rosaces solaires (fig. 39, ¹⁸)⁶, ou, sur des monnaies de la Savoie du XV^e siècle (fig. 39, ²⁰), le signe que l'on apercevait déjà entre les branches des croix barbares (fig. 39, ¹⁹) et qui n'est autre que le vieux symbole en 8⁷?... Mais il est clair qu'à

1) Demole, *op. l.*, p. 102.

2) *Ibid.*, p. 79. Ci-dessus p. 99, note.

3) Cf. p. 83.

4) Comme le trilobe, qui sur certaines de nos monnaies genevoises renferme l'écu de la ville, dérive du trèfle antique. Demole, *op. l.*, pl. II, 21 (1557). C'est une erreur de prétendre que le quatrefeuille et le trèfle n'apparaissent pas dans l'art mérovingien. Blavignac, *Mém. Soc. Hist. de Genève*, VII, 1849, p. 6, note 1.

5) Cf. p. 77, 79.

6) Cf. fig. 34, D.

7) Cf. p. 59.

cette époque le sens primitif de ces motifs, oblitéré par un long usage, était perdu, et qu'ils n'avaient plus qu'une valeur traditionnelle et ornementale. Il ne subsistait plus guère que

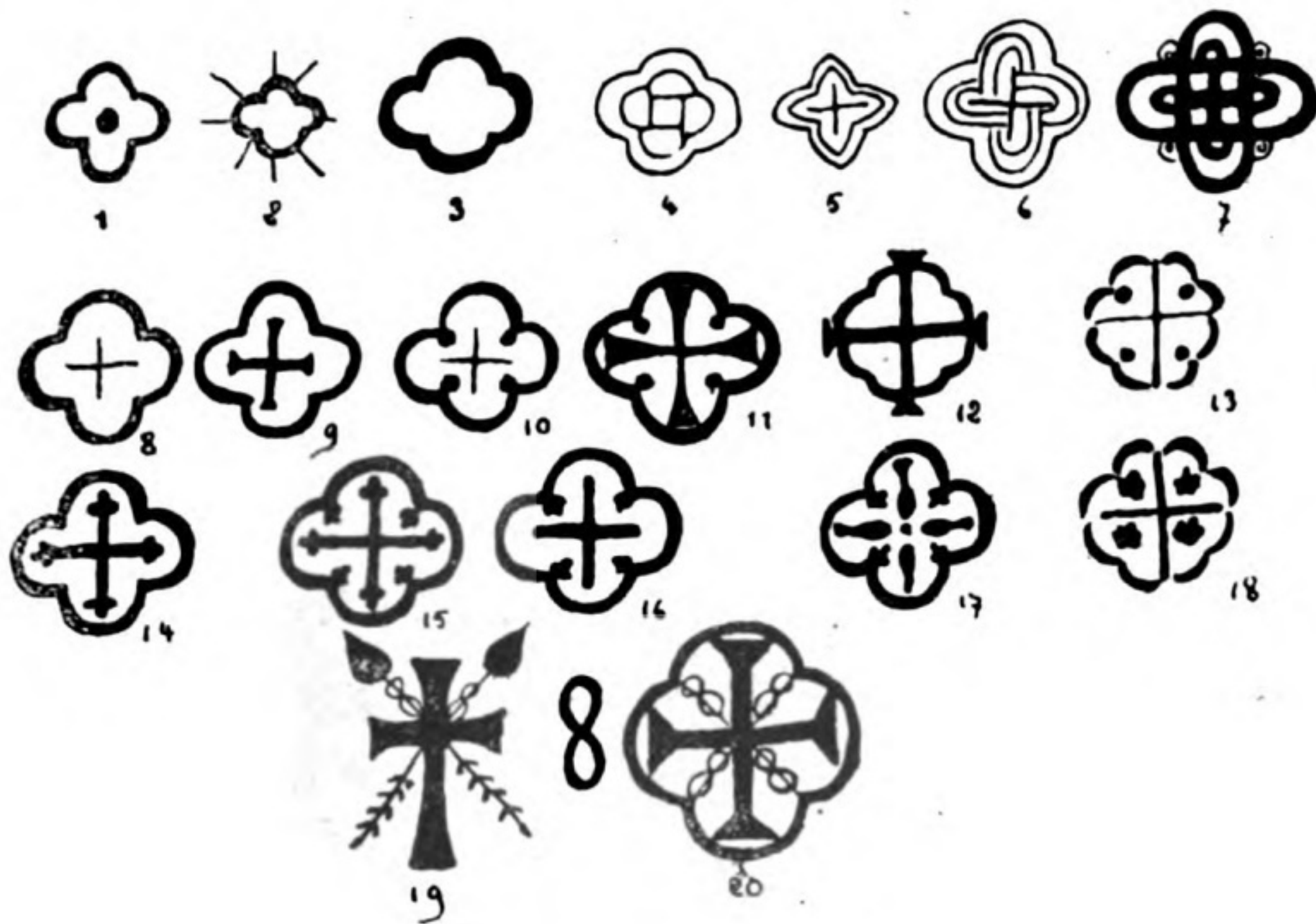


Fig. 39. — Quadrilobe et croix.

- 1-7. *Art barbare*.
 1. Barrière-Flavy, pl. 65,9.
 2. *Ibid.*, pl. A5, 7, 8.
 3. *Ibid.*, pl. A5,8.
 4. *Ibid.*, pl. 55,3.
 5. *Ibid.*, pl. 49,1 ; 45,3.
 6. *Ibid.*, pl. 53,1, 3.
 7. *Ibid.*, pl. 57,15.
 8 sq. *Monnaies du moyen âge*.
 8. Motif très fréquent à diverses époques, monnaies de Savoie, de France, etc., cf. *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, p. 148, etc.
 9. Monnaie épiscopale de Bâle. XI^e siècle, *ibid.*, 1905, XIII, pl. XIII, 2.
 10. *Ibid.*, XI^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. IV, 29, 30, p. 45, n° 29-30.
 11. Genève, XVI^e siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V ; Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. III, 22 (branches de la croix dépassant le quadrilobe, comme au n° 12).
 12. Genève, XVI^e siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V, 6 ; Demole, *op. l.*, pl. III, 21.
 13. Zurich, XI^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 384.
 14. Savoie, XVI^e siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 26.
 15. Savoie, XV^e siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 104.
 16. Savoie, XV^e siècle, *ibid.*, p. 38 ; 1894, 4, p. 165.
 17. Genève, XVI^e siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V, 8 ; Demole, *op. l.*, pl. IV, 37, 40.
 18. Zurich, XV^e-XVI^e s., *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, pl. I, 1, 4, 6.
 19. Croix cantonnée de feuilles, branches et signes en 8, ci-dessus, fig. 29, 23 et 34, H2.
 20. Savoie, XV^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1896, 6, p. 110, 125, 131, 136, 138, 139.

la notion de luminosité de la croix qui, dès le début du christianisme, avait été transférée de l'antique croix solaire à la

croix chrétienne¹, et qui avait permis le maintien obstiné de tous ces emblèmes célestes restés comme jadis associés à la croix.

*
*
*

Ce sens persiste dans la Genève du xvi^e siècle. Nous avons plusieurs preuves de cette assimilation de la croix au soleil pour cette époque (fig. 40). Le *trigramme JHS*² apparaît tout d'abord inscrit au centre de la croix sur le sol de 1536³ (fig. 40, ¹), soit dès l'ouverture de l'atelier monétaire genevois. On le voit aussi sur les croix flamboyantes (fig. 40, ²)⁴, puis sur le disque radié (fig. 40, ³)⁵, et ce dernier motif est



Fig. 40. — Croix végétale, croix flamboyante, disque radié, avec JHS.

1. Sol de 1536, Demole, *op. l.*, pl. III, 27.

2. Deux quarts de 1554, *ibid.*, pl. II, 12.

3. Thaler de 1557, *ibid.*, pl. VIII, 72.

celui qui subsiste dans nos armoiries. N'est-ce pas déjà là un indice qui prouve l'identité de la croix et du soleil? Les vers de Roset (1562) :

Son nom Jésus (armoirie très digne)

Dans un soleil se la donna pour signe⁶.

qui évoquent le trigramme dans le soleil, pourraient tout aussi bien s'appliquer au trigramme dans la croix. JHS au

1) Cf. p. 52, 74.

2) Sur l'origine de ce trigramme, Perdrizet, *Vierge de Miséricorde*, p. 121 sq., réf.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 27, pl. XIII, 6; Demole, *op. l.*, pl. III, 27 (sol de 1536); trois quarts de 1715, *ibid.*, pl. III, 25.

4) 1554, Demole, *op. l.*, pl. II, 12 (deux-quarts); sur des types ultérieurs, pl. II, 13 (1604); 15 (1709); 16 (1720).

5) Sur le trigramme divin dans le soleil, emblème de plusieurs ordres religieux, civils et militaires du xv^e siècle, Blavignac, *op. l.*, p. 17.

6) Blavignac, *op. l.*, p. 9.

centre de la croix ou du disque radié, Jésus en personne sur la croix ou sur la roue solaire, tous ces motifs s'équivalent. Le Citadin de Genève (1606) n'avait pas tort de dire que « dans le soleil païen (comprenez la croix qui redevint le disque radié), fut depuis sous le christianisme enclos et enchâssé le précieux sang de JHS, le vrai soleil spirituel notre protecteur¹ ».

*
* *

La devise *Post tenebras spero lucem*², modifiée en *Post tenebras lux*³, dont rien ne prouve qu'elle soit antérieure à la Réformation⁴, fournit un autre indice. On a remarqué qu'elle forme avec le soleil ce que l'on appelle un corps et une âme, c'est-à-dire une devise complète, à la fois écrite et

1) *Ibid.*

2) Sur la devise genevoise, Blavignac, *op. l.*, p. 166 sq., 46 sq. ; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 227-8 ; Massé, *op. l.*, p. 64, 67 ; Gautier, *Hist. de Genève*, II (1896), p. 472 ; E. Ritter, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, 1886, 2^e série, II, p. 370.

La ballade de Bonivard (1543) « A la loyange de Genève tant sur l'ancienne que nouvelle devise de Genève » est malheureusement perdue.

Le premier monument avec la devise (*spero lucem*) serait un sceau de 1530. Massé, *op. l.*, pl. III, 1 ; Gautier, *op. l.*, II, p. 473, note 1. Le Conseil ordonna de la placer sur les monnaies dès 1535.

Clef de voûte de l'Hôtel de Ville, avec la double forme *spero lucem* et *lux* avec le soleil. Blavignac, *op. l.*, p. 48.

3) *Post tenebras lux*, pour la première fois sur un sceau, 1544, Massé, *op. l.*, p. 67 ; Blavignac, *op. l.*, p. 51, 168. Avant 1542 déjà, *lux* remplace *lucem* sur les quarts, Demole, *op. l.*, p. 80, 182-3 ; *lux* sur l'écu-soleil de 1540, *ibid.*, p. 121-2, 334 ; *lux* remplaçant *lucem* sur le sol de 1542, *ibid.*, p. 71, 232 ; *lux* sur le thaler de 1557, *ibid.*, p. 93 ; sur les trois-quarts de 1557, *ibid.*, p. 218 ; remplace *lucem* en 1561, sur les testons, *ibid.*, p. 102, 305 ; sur les demi-testons en 1550, p. 298.

4) Gautier, *Hist. de Genève*, II, p. 473. Sur l'origine de cette devise, que l'on a prétendu être antérieure à la Réformation, G. Favre-Bertrand, communication faite à la Soc. d'Hist. de Genève, 1840 ; *Rapport sur les travaux*, p. 15-16 ; *Mém. Soc. Hist.*, VIII, 1852, p. 39 ; *Mémorial*, p. 32 ; elle serait d'origine italienne, *Rapport sur les travaux*, p. 15 ; *Mém. Soc. Hist.*, VII, 1849, p. 162 ; on la trouve aux Baux, près d'Arles, avec la date 1597, communication de H. Gosse, 1877 ; *Mémorial*, p. 196 ; Frossard, *Bull. Soc. Hist. du protestantisme français*, XXV, p. 565-7.

figurée¹. Or c'est la croix qu'elle accompagne², tout comme le soleil : elle aussi sert de trait d'union entre les deux emblèmes équivalents. La préoccupation d'unir la devise au symbole apparaît encore en 1722, où l'on voulait supprimer l'aigle impériale au revers de certaines pièces, et y mettre le soleil, « parce qu'il y a plus de rapport avec la devise³ ». Si l'on se rappelle maintenant que le plus ancien exemple de la croix genevoise, au dire de Blavignac, accompagne l'écu de Genève à l'aigle et à la clef⁴, on comprend que cette croix tenait bien alors la place du soleil qui s'est substitué ultérieurement à elle.

*
* *

Mais la *croix flamboyante* (fig. 40,² 41, ¹⁻³) n'est-elle pas sur nos monnaies un stade intermédiaire entre l'ancienne croix et le disque radié ? Ce n'est pas, comme on l'a dit, un soleil posé sur une croix⁵, c'est bien la croix elle-même qui fulgure, comme jadis dans l'ornementation barbare⁶ ou sur certaines monnaies du moyen âge. Les croix païennes terminées par des disques solaires ou ayant un disque à la rencontre des branches⁷, cantonnées de globules ou de croisettes (fig. 34), exprimaient la même idée lumineuse. Mais maintenant, le monogramme de Jésus a imposé son sceau chrétien à l'antique emblème. Cette croix étincelante apparaît, avec JHS, sur les deux-quarts dès 1554, et se maintient sur cette valeur jusqu'en 1750⁸. Elle ornait déjà les vieilles bannières, par

1) Blavignac, *op. l.*, p. 166.

2) *Ibid.*, p. 29.

3) On ne s'arrêta toutefois pas à cette considération, et l'on décida « attendu que ce n'est d'aucune conséquence, de continuer l'aigle déployée », Demole, *op. l.*, p. 98.

4) *Op. l.*, p. 25-6, pl. V, 11. Ci-dessus, p. 93.

5) Demole, *Rev. suisse de numismatique*, XVI, 1910, p. 129 sq., etc.

6) Cf. p. 74, fig. 29, 12-13.

7) Fig. 32, n° 22 sq. Cf. la croix à disque central sur les monnaies épiscopales de Genève, p. 89, note 5.

8) Demole, p. 193 sq. ; id. *Émission irrégulière de pièces de six deniers frappées à la monnaie de Genève en 1654*, *Rev. suisse de numismatique*, XVI, 1910, p. 129 sq. ; Blavignac, *op. l.*, p. 12 et note 1, p. 15, pl. II, 4 (1709).

exemple celle de la Remasse en 1530¹, et pendant longtemps persista sur les étendards avec diverses vicissitudes.

* *

Dès les premières années de l'ouverture de l'atelier monétaire genevois, apparaît le *soleil* (fig. 40, 3, 41, 4-8), comme disque radié, tel qu'il figure au revers de l'écu-soleil de 1540²; et s'il est destiné à coexister longtemps encore avec la croix, il finit toutefois par la supplanter entièrement. Mais ses variantes de forme attestent sa filiation. Ses rayons sont droits ou ondulés³; souvent les uns et les autres alternent autour du même disque⁴, qui rappelle alors l'ancienne forme de la rosace ou de l'étoile entre les branches de laquelle émergeaient des flammes ou des rayons lumineux⁵. On voudra bien comparer entre autres le soleil placé en cimier sur les mousquetons frappés en 1657⁷, avec les croix et rosaces étincelantes de l'ornementation barbare⁸.

* *

Croix équilatérale, puis croix flamboyante, puis disque solaire : on voit sur certaines séries monétaires la substitution s'opérer graduellement. Si les six-quarts ont avant 1593 une croix pattée, et depuis 1593 une croix à balustre⁹, au

1) Blavignac, *op. l.*, p. 13, pl. III, p. 31, note 2.

2) *Ibid.*, pl. VI, 3, p. 19, 29, pl. VII, 3, 4, p. 31, 30, etc. Comme sur les monnaies on voit sur les bannières les différentes formes de croix, seule (p. 121, pl. VI, 4) flammée, et le soleil; Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 32.

3) Demole, *op. l.*, p. 121-2, 335. Cf. le soleil sur les monnaies suivantes : Thaler de 1557, avec JHS, *ibid.*, p. 311, pl. VIII, 72; écu pistolet de 1562, *ibid.*, p. 326; id., de 1564, *ibid.*, p. 117. Fréquemment sur les types ultérieurs : deux florins de 1602 et des années suivantes, p. 104-5; 1620, p. 299; 1634, p. 300, pl. VII, 65; florin de 1635, p. 297; quadruple écu dès 1635, p. 115, etc.

4) Ex. Blavignac, *op. l.*, pl. XX, n° 27 sq.; XXI, rayons droits seuls, etc.

5) *Ibid.*, pl. XXII, 1; XIII, 1, etc. Cf. fig. 41, 5, 8.

6) Cf. fig. 28, 27-31, 29, 12-18.

7) Blavignac, *op. l.*, pl. XX, 28 (soleil ou plutôt étoile à quatre branches droites et à quatre flammes).

8) Cf. fig. 29.

9) Demole, *op. l.*, p. 65, 250.

xvii^e siècle quatre flammes sortent des angles de la croix ¹. De même c'est le soleil qui remplace directement la croix équilatérale dès 1540-2 sur les thalers ². Enfin sur les deux-quarts ou six-deniers, la croix équilatérale des débuts cède la place à la croix flamboyante en 1750, et celle-ci à son tour disparaît devant le soleil ³ à rayons droits. Les documents historiques témoignent eux aussi qu'on hésita parfois entre les deux emblèmes, croix ou soleil ⁴.

On remarquera encore que l'écu de Genève avec l'aigle et la clef est placé, sur certaines pièces ⁵, dans un trilobe dérivé du trèfle préhistorique, dans le soleil sur d'autres ⁶, et au centre de la croix blanche suisse, lors de l'agrégation de Genève à la Confédération ⁷ : c'est subordonner en quelque sorte les armes de la ville au vieux soleil conçu sous trois formes analogues, et les mettre sous sa protection, comme ailleurs encore elle sont protégées par l'aigle impériale sur la poitrine duquel elles sont inscrites ⁸.

Si la croix flamboyante n'est jamais employée en cimier ⁹, le soleil lui-même n'apparaît pas à cette place dans la première moitié du xvi^e siècle sur les monnaies ¹⁰. Sur le sceau de 1530, l'écu n'est pas encore surmonté du soleil ¹¹, mais bien sur le

1) *Ibid.*, p. 65.

2) *Ibid.*, p. 92; Blavignac, *op. l.*, p. 83, 8. Sur le trois-sols de 1633, essai non adopté, Demole, *op. l.*, p. 266.

3) Demole, *op. l.*, p. 78, 211; Blavignac, *op. l.*, p. 12 et note 1, p. 15.

4) Demole, *op. l.*, p. 117, note 2 (à propos des écus pistolets de 1564).

5) Trois-quarts de 1557, Demole, *op. l.*, pl. II, 21. Ci-dessus, p. 100, note 4. Sur l'origine du trèfle et du trilobe, p. 83.

6) Pièces de 1590, *ibid.*, p. 285-6, 90, pl. V, 49; Blavignac, *op. l.*, p. 92; cf. aussi, p. 76, pl. II, 7, p. 15 (1^{re} moitié du xvi^e siècle). Sur cette union de l'aigle et de la clef dans le soleil, déjà sur des bannières de Willmergen, puis sur des plaques de shakos de la Restauration, *ibid.*, p. 51 et note 3.

7) *Ibid.*, p. 31.

8) Demole, *op. l.*, pl. IX, 77, 79, 81, 83, 84.

9) Blavignac, *op. l.*, p. 176, note 1; p. 174 sq. Du cimier, pl. XX, 26-38.

10) Demole, *op. l.*, p. 94. Le soleil remplace l'aigle impériale en cimier sur des thalers de 1567, mais en revanche l'aigle prend la place du soleil au revers, *ibid.*, p. 95-6; id., *Bull. Soc. suisse de numismatique*, IV, 1885, p. 130.

11) Massé, *op. l.*, pl. III, 1, p. 64. Ci-dessus, p. 103, note 2.

bas-relief du Collège, de 1558, qui en serait le plus ancien exemple¹. C'est cette place secondaire, en union plus intime avec l'aigle et la clef, que le soleil a conservée dans nos armoiries, après avoir pendant longtemps mené une existence indépendante, tout d'abord comme croix, puis comme disque radié. Car, suivant une loi constante dans l'évolution des types figurés, les motifs qui ont fait leur temps, et n'ont plus qu'un rôle décoratif, sont dépossédés petit à petit de leur place d'honneur, et relégués au second plan².

*
* *

Mais pourquoi le disque radié a-t-il remplacé la croix qui s'était maintenue pendant des siècles? Il y a plusieurs raisons qui expliquent cette substitution :

1. La croix, parce que symbole du soleil, a été dans l'antiquité, associée à des signes célestes, croissants, disques, rosaces. Mais le christianisme, héritant de tout l'ancien répertoire, lui donne un sens nouveau, toutefois étroitement apparenté, celui de la luminosité de la croix chrétienne. Ainsi se maintiennent avec tant de persistance tous les vieux motifs solaires de jadis, dans le monnayage du moyen âge, où l'on voit parfois d'un côté le disque rayonnant, de l'autre la croix son égale³ (fig. 41, ⁹), comme on les apercevra plus tard sur

1) Blavignac, *op. l.*, p. 174; Pictet de Sergy, *Le Bas-relief du Collège*, Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève, 1872, in-4, pl.

Massé reproduit un écusson dans une couronne de feuillage avec le soleil en cimier, qu'il date de 1536, pl. II, 2, p. 63-4; le même est daté par Blavignac de 1561, *op. l.*, pl. XIX, 1.

2) L'art antique, en particulier la peinture de vases et la sculpture des reliefs, fournit maints exemples de cette déchéance du motif, et de sa relégation à une place secondaire du monument. Cf. mon article, *Comment vivent et meurent les types artistiques*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1914, p. 37 sq. Déclassement.

3) Monnaie épiscopale de Lausanne, de B. de Montferrand (fig. 41, ⁹), avec d'un côté le soleil sur le croissant lunaire (sceau du chapitre de Lausanne), de l'autre la croix trèflée, Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 10, p. 52, 53, 57. Sur des monnaies d'Amédée VIII de Savoie (1416-1440), qui portent divers emblèmes célestes, croissants, étoiles, rosaces, trèfles, on voit le disque solaire flamboyant, comme plus tard sur les monnaies genevoises, Ladé, *Rev. suisse de numismatique*, I, 1891, p. 20 sq., pl. IX, n° XII, p. 35 (Un trésor de monnaies du moyen âge).

les monnaies genevoises. Union plus étroite encore, quand la croix se fusionne au soleil, pour lancer elle-même des rayons et des flammes, comme c'est le cas, avant le monnayage gene-

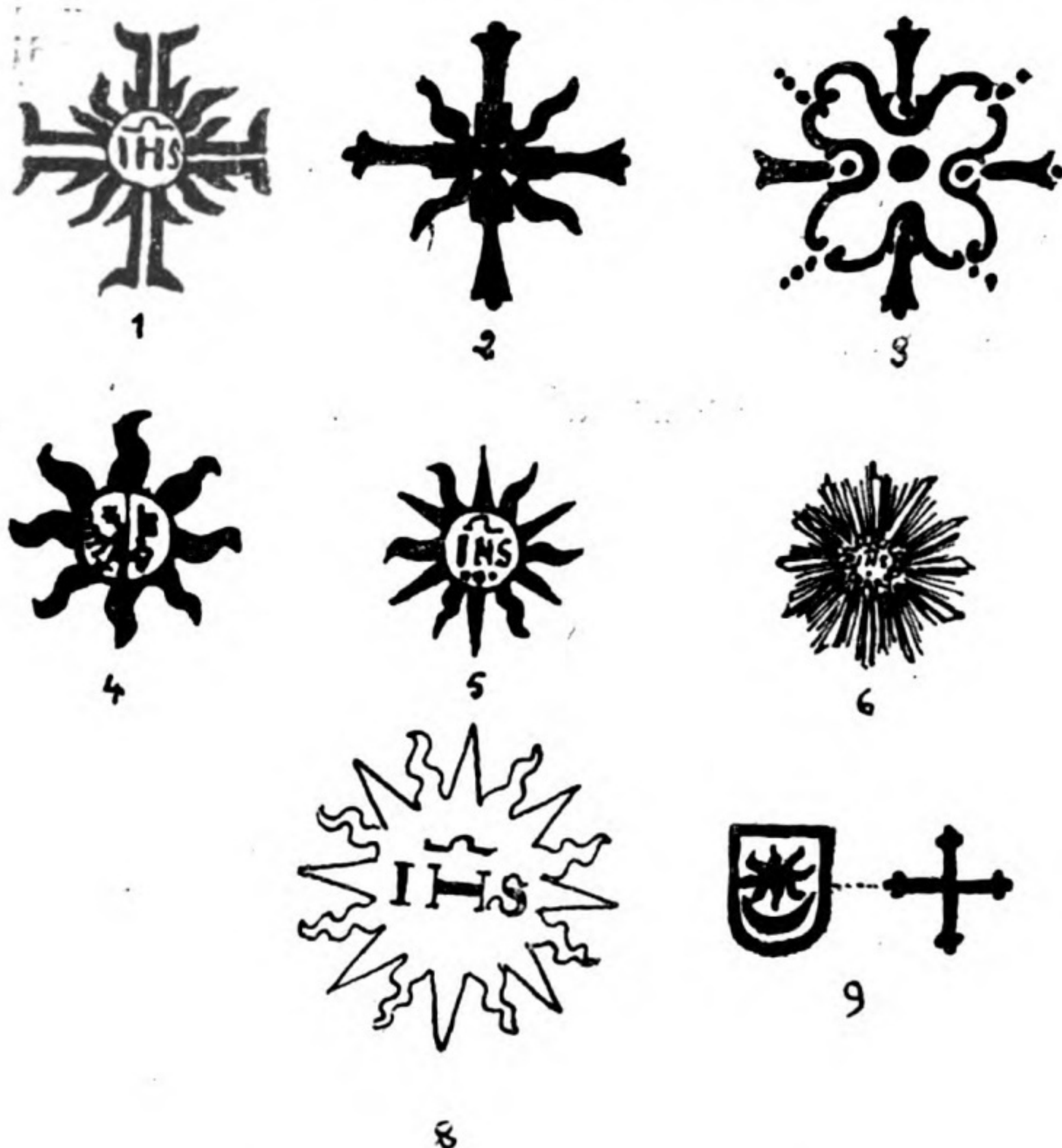


Fig. 41. — Croix rayonnante et soleil.

1-3. *Croix rayonnante.*

1. Deux quarts de 1554, Demole, *op. l.*, pl. II, 12.
2. Six quarts de 1633, *ibid.*, pl. IV, 34.
3. Six quarts de 1722, *ibid.*, pl. IV, 36.

4-7. *Soleil.*

4. Six sols de 1590, *ibid.*, pl. V, 30.
5. Deux florins de 1634, *ibid.*, pl. VII, 63.
6. Triple pistole de 1771, *ibid.*, pl. IX, 85.
8. Armoiries de Genève, en tête d'un manuscrit des Edits de Genève, xvi^e siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. XIII, 1.
9. Monnaie de l'évêché de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 10.

vois, dans l'ornementation barbare, ou dans les monnaies du moyen âge¹. Quand bien même le sens primitif de la croix

1) Ex. croix flamboyante sur une monnaie de Zurich du xi^e siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, 380.

solaire devenue chrétienne se serait perdu, *l'image du disque radié, qui lui avait toujours été associée, devait naturellement se présenter à l'esprit* de ceux qui voulaient la remplacer par un autre symbole.

2. A cela s'ajoutait *l'identification toujours persistante de Jésus au Soleil*¹, qui, les textes l'affirment², n'a pas été sans influence sur le changement de la croix en soleil.

3. Peut être faut-il tenir compte aussi d'un sentiment de *réaction religieuse* contre la croix, considérée à la Réforme comme « reste de l'idolâtrie papistique »³ dont il fallait se délivrer, et de *réaction politique* contre la maison de Savoie, l'éternelle ennemie, dont la croix était l'emblème.

4. Enfin les vagues *traditions* dont les auteurs du xvi^e siècle conservent le souvenir, affirmaient qu'il fut un temps où Genève adorait le soleil⁴. Elles aussi ont pu avoir quelque action.

Nos ancêtres ne se doutaient pas qu'ils substituaient à un emblème celui qui, dès la plus haute antiquité, avait été son équivalent, et qu'ils contribuaient ainsi à conserver pour les archéologues de l'avenir les traces du très vieux culte solaire pratiqué en nos contrées.

L'archéologue qui verrait associés sur un monument de l'antiquité les trois emblèmes de nos armoiries, soleil, aigle et clef, n'éprouverait aucune hésitation à les expliquer, et à leur donner à tous trois le même sens solaire. On vient de

1) Cf. p. 52, 74, 101 sq.

2) P. 2, 102.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 27, note 3; Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 124.

C'est pour une raison analogue sans doute, c'est-à-dire pour modifier un emblème trop religieux, qu'on remplaça parfois à la Révolution le trigramme JHS dans le soleil, par le masque humain entouré de rayons, Blavignac, *op. l.*, p. 61, note 3. Sur le disque anthropomorphe radié, p. 9, 10, fig. 3, 11 sq., fig. 4, etc.

4) P. 2-3.

montrer par quels intermédiaires l'astre genevois se rattache à celui du paganisme. Il faut maintenant chercher l'origine et la valeur des deux autres éléments, l'aigle et la clef.

II. — L'aigle ¹.

I. — *L'aigle totem*. — On sait que beaucoup de peuples de l'antiquité et des temps modernes vénéraient certains animaux et leur adressaient un culte. Suivant le code du totémisme, il était interdit de manger la chair du totem ², ou bien au contraire on le sacrifiait pour s'assimiler ses vertus divines dans un banquet rituel ³. Parfois, les fidèles nourrissaient avec soin l'animal adoré. Si par exemple les Aïnos élèvent des ours en captivité, un clan de Samoa entretenait des anguilles, un autre des écrevisses ⁴. En étudiant les nombreuses survivances du totémisme chez les anciens Celtes ⁵, M. S. Reinach a expliqué de façon ingénieuse l'origine de l'ours, emblème de la ville de Berne, que l'on conserve depuis des siècles dans le Bärengraben ⁶. Cet usage commémore-t-il, comme le dit la légende, l'exploit de Berthold V de Zaehringen qui aurait tué un ours gigantesque, et délivré les habitants de sa terreur ? Ce n'est là qu'une légende étio-logique analogue à tant d'autres ; en réalité, il s'agit de la survivance d'un ancien culte totémique, et le bronze de Muri, qui groupe la divinité sous ses deux formes, humaine (la déesse Artio) et animale (l'ourse), en est l'évidente confirmation ⁷. « Les ours, objet d'un culte populaire, ont donné leur nom à Berne, et sont encore entretenus aux frais des habi-

1) Cf. Chazot, *De la gloire de l'aigle, emblème, symbole, enseigne militaire et décoration*, Paris, 1809 ; Kirsch, *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne*, Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét., 1913, n° 2, etc.

2) Ci-dessus, p. 3-4.

3) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 9 sq. Phénomènes généraux du totémisme animal.

4) *Ibid.*, p. 57, note ; Loisel, *Histoire des ménageries*, III, p. 1 sq.

5) *Ibid.*, p. 30 sq.

6) *Ibid.*, p. 55 sq.

7) *Ibid.*, p. 31, fig. 1, p. 56 ; cf. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 30,

tants de cette ville, comme l'étaient, dans certaines nomes de l'Égypte, les crocodiles, les chacals et les chats ».

Ce n'est du reste pas le seul exemple de survivance totémique que l'on connaisse en Suisse. Le taureau celtique a été vénéré dans notre pays. — la belle tête de bronze trouvée à Sion l'atteste ¹ —, et l'on a pu supposer que la tête de cet animal qui figure dans les armes du canton d'Uri dès le ^{xiii}^e siècle, en conserve le souvenir ². Les cors des premiers Confédérés, dont le son répandait la terreur dans les rangs ennemis, le « taureau d'Uri » et la « vache d'Unterwalden », ne rappellent-ils pas le carnyx gaulois terminé par un pavillon en forme de gueule ³, celle de l'animal divin dont la présence devait assurer la victoire à ceux qu'il protégeait ? On sait en effet que telle est l'origine des animaux ornant les enseignes militaires. Le dieu sous sa forme animale assiste tout d'abord vivant au combat ; on le lance sur les ennemis épouvantés ; ainsi, dans la Tripolitaine du commencement du ^{vi}^e siècle, on lâchait le taureau divin au début de la bataille ⁴. Il foule au pied ses adversaires, et l'on voit déjà, sur les palettes de l'Égypte préhistorique, le roi, sous la forme du taureau,

n° 13 (réf.); ajouter : Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 187, fig. 7 ; Loisel, *Histoire des ménageries*, I, p. 230-1, III, p. 108-9 ; *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, I, 1914, p. 13. La première mention historique d'une fosse aux ours à Berne remonte à 1480 ; après la mort de ces animaux, la fosse resta vide jusqu'en 1513, Loisel, *op. l.*, I, p. 231 ; III, p. 108-9 ; le duc de Lorraine, René II de Vaudémont, pour reconnaître les services que lui avaient rendus les Bernois par la défaite de Charles le Téméraire, nourrissait près de lui l'ours symbolique de ses alliés dans une fosse à Nancy, qu'on retrouve encore au ^{xviii}^e siècle, Loisel, *op. l.*, I, p. 242 ; II, p. 91. A Genève, l'engouement pour les alliés porta les Eidgnots à nourrir jusqu'en 1527 des ours vivants dans un fossé de la ville, hors du faubourg de Saint-Gervais, Galiffe, *Genève hist. et arch.*, p. 258, note 1.

D'autres fosses aux ours se trouvaient à Lucerne, Zurich, Saint-Gall, Loisel, *op. l.*, p. 230, 232. Cerfs nourris à Soleure par la municipalité, en 1448, *ibid.*, I, I, p. 232.

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 294, note 12, réf., pl. XVIII. Moulage au musée de Genève.

2) *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, I, 1914, p. 13-4.

3) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1179.

4) Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 244.

triompher parmi les cadavres amoncelés¹. Puis l'image remplace le dieu vivant, portée en ronde bosse ou en relief au haut d'une hampe, ou peinte ou tissée sur le drapeau². Si aujourd'hui encore notre aigle genevoise doit être placée la tête du côté de la hampe³, c'est afin de pouvoir fixer l'ennemi quand le drapeau flotte au vent de la marche, et c'est une survivance incomprise du temps où l'animal divin faisait face à l'ennemi sur lequel il fonçait.

*
* *
*

Or si Berne nourrit encore son ours sacré, Genève avait jadis des aigles vivants⁴. En 1714, on arrête de les conserver et de les mieux entretenir à l'avenir ; en 1742, on payait 35 florins par an pour leur pâture ; en 1798, ils faillirent être envoyés à Paris, puis, après 1813, ils furent replacés dans les cages du Port⁵. Les documents sont insuffisants pour retracer l'histoire détaillée de cette coutume genevoise, et pour déterminer l'époque à laquelle elle remonte. Mais, on l'a vu pour Berne, où la plus vieille mention des ours nourris dans la ville n'est que de 1480, les textes ne sont pas

1) Capart, *Les débuts de l'Art en Égypte*, p. 237-8, fig. 168.

2) Je renvoie pour cette évolution et pour l'histoire des origines du drapeau à emblèmes animaux, à l'étude de M. A. Reinach, *Le culte du drapeau*, présentée au Congrès d'Ethnographie de Neuchâtel, en 1914, qui sera insérée dans la *Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*. Cf. Congrès d'Ethnologie et d'Ethnographie, *Rev. de l'hist. des religions*, 1914, p. 189.

Cf. encore : Renel, *Les cultes militaires à Rome*, I. Les enseignes, 1903 ; critique de Toutain, *L'Histoire des religions et le totémisme, à propos d'un livre récent*, *Rev. hist. relig.*, 1908, 57, p. 333 sq. ; Loret, *Revue égyptologique*, XI, 1904, p. 69 sq., *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes* ; Jullian, *Recherches sur la religion gauloise*, 1903, p. 70 sq. ; Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, p. 185 ; Schaefer, *Assyrische und aegyptische Feldzeichen*, *Klio*, 1906, p. 393 sq.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, p. 183.

4) Comme d'autres villes de l'antiquité et des temps modernes. Cf. les aigles sacrés du sanctuaire d'Hiérapolis (en tant qu'animal solaire), *Rev. hist. rel.*, 1911, 63, p. 213 ; l'aigle du Capitole, ci-dessous, p. 113, etc.

5) Blavignac, *op. l.*, p. 67, 70 et note 3 ; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 227 ; Loisel, *op. l.*, I, p. 148 ; Galiffe, *Genève hist. et arch.*, p. 258, note 1 ; Doumergue, *La Genève des Genevois*, p. 64 ; Perrin, *Vieux quartiers de Genève*, p. 37.

tout, et les monuments archéologiques leur venant souvent en aide, suppléent à leur silence. Il se pourrait donc que l'usage de nourrir des aigles à Genève fut très ancien lui aussi, et remontât au totémisme. C'est ce que semble admettre M. S. Reinach, puisqu'en citant quelques exemples d'animaux totémiques nourris par des peuples anciens ou modernes, il rapproche les aigles genevois de ceux qu'entretenaient quelques villages Moquis¹.

Toutefois il ne faut pas oublier que cette coutume, au moyen âge et dans les temps modernes, a souvent de tout autres origines ; l'ouvrage que M. Loisel a consacré à l'« histoire des ménageries » en fournit suffisamment d'exemples. Si l'animal a déterminé dans certains cas les armoiries de la cité où il était antérieurement vénéré, ce sont d'autre part les emblèmes des armoiries qui ont parfois suscité l'idée de nourrir les mêmes animaux, comme armes vivantes². Parfois aussi, c'était comme symbole de leur pouvoir communal que les villes gardaient des bêtes qui n'avaient point nécessairement de relation avec leurs armes, et que l'on ne saurait dériver d'anciens cultes zoolâtriques, et la fantaisie, le goût du moment, le hasard pouvaient présider seuls à ce choix. Il semblerait que Rome ait dû conserver des louves ou des oies au Capitole, puisque les vestiges du culte italique du loup ont donné naissance à la légende de la fondation de Rome, comme ceux du culte de l'oie à la fable de l'attaque nocturne des Gaulois repoussé par la vigilance de ces animaux³. Or, si le Capitole nourrit des bêtes féroces depuis l'an 1000 environ jusqu'en 1414, ce sont des lions⁴, et en 1872 seulement, par souci archéologique, on rétablit au Capitole une louve, à laquelle on adjoignit plus tard un aigle⁵.

1) Reinach, *Cultes*, I, p. 57, note.

2) De même, les seigneurs allemands gardaient souvent les animaux féroces qui figuraient comme emblèmes dans leurs armoiries, Loisel, *op. l.*, I, 232.

3) Reinach, *op. l.*, I, p. 52.

4) Loisel, *op. l.*, I, p. 148 sq.

5) *Ibid.*, *l.*, III, p. 108.

En résumé, en ce qui concerne les aigles de Genève, l'hypothèse totémique est toute gratuite, et ne peut s'appuyer sur aucune preuve, puisque des monuments analogues à celui de Muri font défaut. Il est donc bien hardi de supposer qu'en nourrissant des aigles, les Genevois ne cédaient pas seulement à une mode très fréquente consistant à entretenir l'emblème vivant de leurs armes, mais continuaient un vieil usage rituel, peut-être négligé pendant des siècles, dont la tradition avait cependant conservé le souvenir.

*
* *

II. *L'aigle, symbole du soleil.* — Un vieux poème sur « le Blason des armoiries et devise de Genève » s'exprime ainsi :

L'aigle regarde encontre le soleil
Sans ciller l'œil, et dans son nid n'endure
Aucuns des siens s'il ne fait le pareil.
Pourtant il est de Lumière figure ¹.

Ces vers font allusion à une croyance très répandue, que les bestiaires du moyen âge ont répétée à l'envi ; elle dérive de l'antiquité, où il est superflu de rappeler que, dès les temps les plus anciens, et en des pays fort divers, l'aigle a été mis en relation avec le soleil et la foudre ². Ne l'a-t-on pas déjà vu servir d'apotropaïon, de paratonnerre religieux, dans le fronton des édifices et sur les acrotères, où apparaissent tant d'emblèmes célestes ³ ? C'est lui qui à ce titre, dans le symbolisme romain, emporte au ciel l'empereur divinisé, ou en Orient orne les monuments funéraires ⁴.

1) Blavignac, *op. l.*, p. 48, note.

2) Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 130 sq., 134 sq.; L'aigle symbole du dieu solaire; id., *Notes de mythologie syrienne*, 1903; Saintyves, *Les vierges mères*, p. 147, 154; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, II, p. 190 sq. etc.; cf. aussi chez les primitifs actuels, l'aigle assimilé au tonnerre, Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Brunet, I, p. 416 sq.

3) Ci-dessus, p. 20.

4) Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*, *Rev.*

Multiples sont donc les monuments antiques où l'aigle sert d'attribut à une divinité solaire, ou tient quelque emblème cosmique. S'il accompagne Jupiter dispensateur de la foudre, s'il supporte son buste¹ ou seulement son masque², il garde aussi dans ses serres le foudre seul³, et se perche sur le globe du monde⁴. S'il soutient le buste radié de Sol⁵, il est aussi seul avec le disque lumineux, et permute avec lui. Ailleurs il saisit le caducée⁶, la couronne⁷, la palme⁸...

N'est-il pas curieux de retrouver des groupements analogues bien des siècles plus tard, dans les armoiries genevoises de la Révolution? Là encore, c'est l'aigle, avec, dans ses serres, la clef ressemblant au caducée, et elle aussi, on le verra, emblème d'origine cosmique; l'animal est surmonté du soleil rayonnant, et parfois une couronne de chêne l'entoure⁹. Ce sont, vidés de leur sens primitif, tous les vieux

hist. des rel., 1910, 61, p. 119 sq.; id. *A propos de l'aigle funéraire des Syriens*, ibid., 1911, 63, p. 208 sq.; *Rev. arch.*, 1910, II, p. 329, 421; réfutation des théories de Cumont, Ronzevalle, *Mél. Faculté Orientale*, 1912, V, 2, (cf. *Rev. hist. des rel.*, 1913, p. 87); Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius*, *Röm. Mitt.*, 1912, n° 1-2.

1) Cf. au Musée de Genève, ex. de ce motif banal : lampe romaine trouvée à Genève, rue Étienne-Dumont, C. 1401.

2) *Mélanges Benndorf*, p. 291; Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 162, 3.

3) *Rev. hist. des rel.*, 61, 1910, p. 141, 145. Cf. au Musée de Genève, ivoire de la Renaissance, Jupiter à cheval sur l'aigle qui tient le foudre dans ses serres, G. 932.

4) Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, 1884; Cumont, *Mithra*, I, p. 219. Cf. figurine romaine du Musée de Genève, de provenance inconnue, aigle sur le globe, C. 1810.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1383, fig. 6499; Strong, *Roman Sculpture*, pl. XCVI; Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 139, etc.

6) *Rev. hist. des rel.*, 1901, 43, p. 393; 1910, 61, p. 151.

7) *Rev. hist. des rel.*, 1910, 61, p. 122, 142.

8) *Ibid.*, p. 137.

9) Blavignac, *op. l.*, pl. XVII, 1; XXI, 1, p. 64, 65 sq., Écusson genevois (aigle et clef), dans une couronne de chêne, monnaies de 1795 et 1796, Blavignac, *op. l.*, p. 66; Massé, *op. l.*, p. 64. Cf. au Musée de Genève, plat d'étain commémorant l'entrée des Suisses au Port-Noir, en 1814 : l'aigle tenant la clef dans ses serres, vole vers un soleil se levant derrière une borne qui porte gravée la croix suisse; c'est un curieux assemblage fortuit de symboles solaires oubliés, puisque l'aigle, la clef, le soleil des armes genevoises, comme

symboles qu'avait aimés l'antiquité et qu'elle a transmis, après maintes vicissitudes, à l'art décoratif moderne¹. Mais, pour ce qui concerne les armoiries genevoises, peut-on les rattacher directement, à cause de ces analogies, à ces groupements du paganisme, et supposer que si l'aigle y figure, c'est qu'il conserve l'antique souvenir de l'oiseau solaire, dont divers monuments attestent la présence à Genève²? Serait-il, comme la croix-soleil, une survivance, peut-être par l'intermédiaire de monuments locaux disparus? On ne saurait s'attarder à ces suppositions, puisqu'on sait avec quelque certitude comment l'aigle est venu dans nos armoiries. Mais s'il y est arrivé par une voie détournée, et non par une transmission directe comme la croix, il ne se rattache pas moins originairement à l'ancien symbole du soleil.

*
* *

III. *L'aigle genevoise*. — Les antiquaires locaux, qui en ont longuement discuté l'origine, sont d'accord pour admettre que l'aigle de nos armes est celle de l'Empire³. On sait, en effet, que nombre de villes impériales l'ont adoptée dans leurs armoiries, soit en partie intégrante, soit en cimier⁴. A

la croix suisse (cf. p. 93, note 7), ont eu tous à l'origine le même sens. Sur l'aigle avec la couronne, motif oriental transmis à l'art chrétien, *Rev. hist. rel.*, 1910, 61, p. 144, note 2. Sens solaire de la couronne, *ibid.*, 1914, LXX, p. 47, Questions d'arch. religieuse et symbolique.

1) Cf. encore, par ex. le bonnet phrygien; Blavignac, *op. l.*, pl. XXI, 1, pl. XIV; cet emblème révolutionnaire dérive du bonnet placé sur la perche, motif d'origine orientale, et symbole cosmique, *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, I, p. 12, référ.

On le voit, à la Révolution, accompagner les armes de Genève, et c'est un motif cosmique de plus qui s'ajoute à ceux que nous connaissons déjà, aigle, clef, soleil, couronne..., n'ayant il est vrai plus du tout ce sens à cette époque.

2) Hâtons-nous de dire que ces monuments ne prouvent rien du tout, le motif de l'aigle avec Jupiter ou la boule étant banal dans l'art gréco-romain.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, p. 5 sq. Histoire de la clef et l'aigle; p. 18 sq. De l'aigle, armoirie de Genève; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 216 sq. Origine de l'aigle double de l'Empire et armoiries de Genève; *ibid.*, p. 245 sq. Lettre sur l'aigle impériale sculptée sur le frontispice de la cathédrale de Genève; *Mém. Soc. Hist. de Genève*, VII, 1849, p. 163, note 2.

4) Blavignac, *op. l.*, p. 6, note 2, référ.

quelle époque Genève la reçut-elle ? Est-ce aux temps de Charlemagne ou de Conrad II¹ ? On a prouvé l'inanité de telles assertions et d'autres encore que nous passons sous silence. C'est assurément à une date plus tardive que l'on doit fixer l'origine de l'aigle de Genève, sans doute lors de l'agrégation de cette ville à l'empire, qui fut solennellement confirmée au milieu du XII^e siècle².

Blavignac suppose que Genève ajouta l'aigle à son ancien symbole païen, pour lui le soleil³ ; toutefois il dit ailleurs que l'aigle impériale fut sans doute accompagnée de la croix⁴, qui, on le sait maintenant, n'est autre que la croix solaire christianisée. Les deux assertions ne sont donc pas contradictoires, et il est assez vraisemblable en effet de penser que le nouvel emblème s'associa à la très vieille croix de Genève héritée du paganisme, en attendant l'arrivée du troisième élément, la clef, dont l'existence fut longtemps indépendante de celle des deux autres.

*
* *

Cette aigle n'eut d'abord qu'une seule tête⁵, puis deux quand les empereurs d'Occident eurent admis cette nouvelle forme⁶.

1) C'est à cette époque que certains antiquaires faisaient remonter l'aigle de l'ancienne façade de Saint Pierre. Spon, *Hist. de Genève*, I, p. 30; Baulacre, *op. l.*, p. 226, 229, 236, 245 sq.; Massé, *op. l.*, p. 71, note 4; Blavignac, *op. l.*, p. 22; en dernier lieu, C. Martin, *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 18, 96.

2) Blavignac, *op. l.*, p. 6; Massé, *op. l.*, p. 62. Le plus ancien texte relatif serait un document de Frédéric I^{er}, de 1153, confirmé par des bulles de 1162 et 1165.

3) *Op. l.*, p. 6.

4) *Ibid.*, p. 33.

5) Ex. carreaux de terre cuite de la Madeleine, Blavignac, *op. l.*, pl. IV, 1.

6) Ex. gravure du Missale ad usum gebennensis dyocesis, de 1491, Blavignac, *op. l.*, pl. IV, 4; aigle sculptée sur la porte de l'Hôtel de ville, de 1618, *ibid.*, pl. IV, 7, p. 19; id., *Études sur Genève* (2), I, p. 310 sq.; Massé, *op. l.*, pl. I, 10, p. 62-3. En cimier sur les monnaies genevoises, jusqu'à une époque tardive, Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. I, 7; III, 22, 26, 28-30, etc. Cf. au Musée de Genève, poteries de Langnau, canton de Berne, du XVIII^e siècle, avec l'aigle bicéphale, R 132 (avec la date de 1780); R 133 (avec la date de 1756).

On ne s'attardera pas à discuter l'origine de ce type monstrueux, qui est bien connu. Les anciennes hypothèses formulées à son sujet sont très diverses¹, la duplication de la tête, signifiant, a-t-on dit, la dualité des empereurs, tout comme le lion de Bohême à double queue, ou la croix à double traverse². On répète, en effet, souvent l'organe autant de fois qu'il y a d'unités physiques, morales ou intellectuelles à représenter, ou pour exprimer une différence hiérarchique. Seul, le pape a le droit de faire porter devant lui une croix à triple traverse, la croix double étant réservée aux cardinaux et aux archevêques, la croix simple à l'évêque³. Deux crosses adossées, sur des monnaies, indiquent la réunion de deux pouvoirs dans les mêmes mains⁴. La multiplicité des couronnes de la tiare papale, dont le sens précis est discuté, a une valeur analogue. Les trois couronnes symbolisent-elles l'Église sous ses trois aspects, militante, souffrante, triomphante ? Est-ce une allusion à la Trinité ? Est-ce la réunion entre les mains du pape des trois pouvoirs royal, impérial, sacerdotal⁵ ? En tout cas, « le nombre indique le degré, ou comme on dirait en mathématiques, la puissance de la souveraineté. Quand Dieu est figuré en pape, parfois on lui donne cinq couronnes à sa tiare, pour montrer qu'il est au-dessus du pape lui-même »⁶. Dans l'iconographie chrétienne, Élisée peut porter sur son épaule un aigle à

1) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 216 sq. Origine de l'aigle double de l'empire et armoiries de Genève.

2) Sur la croix à double traverse, dite de Lorraine, son origine et sa signification, Didron, *Hist. de Dieu*, p. 389-90, 392 ; de Farcy, *La croix d'Anjou*, Assoc. franç. pour l'avancement des sciences, Angers, 1903, p. 1304 sq.

3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 392.

4) De Longpérier, *Rev. arch.*, 1848, IV, p. 816 sq. Crosse double du ^{xiii}^e siècle.

5) Sur l'évolution de la tiare papale, Muntz, *La tiare pontificale du VIII^e au XVI^e siècle*, Mém. Acad. I. B. L., 1898, 36. Boniface VIII (fin du ^{xiii}^e siècle) ajoute une seconde couronne, p. 268, puis un de ses successeurs la troisième. Muntz ne se prononce pas sur le sens de la triple tiare, p. 273 sq. ; Didron, *op. l.*, p. 597, note 2.

6) Didron, *op. l.*, p. 231.

deux têtes ; ce serait une allusion au passage des Rois ¹, où Élie lui dit : « Demande ce que tu veux de moi avant que je te sois enlevé ». Et Élisée lui répond : « Je vous prie que votre double esprit repose en moi » ².

D'autre part, certains êtres sont multicéphales, non seulement pour réaliser la diversité dans l'unité, mais pour pouvoir regarder de plusieurs côtés à la fois, et protéger à droite et à gauche, en avant et en arrière ³. Enfin, il faut faire intervenir le principe de redoublement symétrique, sans valeur symbolique, mais seulement ornementale.

Quel que soit le sens primordial de l'aigle bicéphale, on sait que ce ne sont pas les empereurs d'Occident qui l'ont inventée, mais que ce motif remonte plus haut. Vient-il de Byzance ⁴ ? Des princes flamands en ont-ils emprunté l'image, pendant la dernière croisade, aux Turcomans, maîtres de l'Asie Mineure, sur les monnaies desquels l'aigle bicéphale apparaît en Palestine en 1217 ⁵ ? Mais ceux-ci n'ont pas davantage découvert ce symbole ; ils l'ont pris à l'art hétéen, soit directement, en voyant l'aigle bicéphale sculpté sur les roches d'Asie Mineure ⁶, soit par l'intermédiaire de l'art perse ⁷, filiation qui a été depuis longtemps reconnue par

1) IV, II, 9.

2) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 24.

3) J'ai étudié en détail ces êtres bicéphales et multicéphales, ainsi que les sens divers de ces représentations, cf. en dernier lieu, *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, I, p. 17 sq., Bifrontes (p. 20, note 1, référ.)

4) Bees, *Zum Thema der Darstellung des zweiköpfigen Adlers bei den Byzantinern*, 1913.

5) La croisade de Frédéric II a lieu en 1228, et l'on retrouve le symbole sur les monnaies flamandes dès le second tiers du xiii^e siècle. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 29-30 ; *Rev. arch.*, 1890, XVI, p. 294. Cf. référ. de la note suivante.

6) Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 682 ; *Rev. arch.*, 1869, 19, p. 395 ; Poulsen, *Die dekorative Kunst des Altertums*, 1914, p. 31, fig. 45 ; Sayce, *Les Hétéens, histoire d'un empire oublié*, 1891, p. 87, fig. 80, p. 94, 126.

7) Transmis aussi par lui en Inde, Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 32. Il aurait rayonné plus loin encore, en admettant, suivant Boas, que l'aigle bicéphale des broderies huicholes est d'origine espagnole, ce qui est contesté. Lumholtz, *The decorative art of the Huichol Indian* ; cf. *L'Anthropologie*, 17, 1906,

Longpérier¹. Et l'on peut remonter plus haut encore, puisque l'aigle hétéen dérive lui-même de l'art chaldéen².

*
* *

C'est donc à la très haute antiquité que nous ramène cet emblème qui subsiste encore dans les blasons russe et autrichien. Mais comme il s'est borné à y remplacer l'aigle à tête unique, c'est le sens de celui-ci qu'il suffit de préciser. Or on sait que l'aigle impériale est héritée par les Germains de l'aigle des empereurs romains, et la valeur solaire de ce dernier, qui enlevait au ciel les âmes divinisées des princes, à été signalée plus haut³. Si donc l'on recherche à travers ses longs voyages le sens primitif de cet emblème, qui s'unit au soleil dans nos armoiries genevoises, on voit qu'en dernière analyse il est semblable à celui-ci. Mais il est évident que cette signification était oubliée depuis longtemps; c'était pour les Genevois l'aigle impériale, sans plus, et son association dans notre blason officiel avec le soleil dérivé de la croix païenne christianisée est toute fortuite, puisque la façon dont elle y est parvenue est autre.

On a donc en résumé la filiation suivante :

- a) Aigle romaine, symbole impérial et solaire;
- b) Aigle impériale de l'Empire d'Occident, simple puis bicéphale;
- c) Aigle des armoiries genevoises.

III. — La Clef.

Nous omettons les diverses hypothèses qui ont été émises sur l'origine de la clef des armoiries genevoises, et sur la

p. 187, note 1; 183. Cf. encore chez les Aymara, *Der Doppeladler Ornament*, Globus, LXXXIX, 1906, n° 22; *L'Anthropologie*, 1906, 17, p. 638.

1) *Œuvres*, I, p. 95 sq.; *Rev. arch.*, 1845, II, p. 82 sq.; cf. Dumont-Chaplain, *Céramiques de la Grèce propre*, p. 140; *Rev. arch.*, 1872, 24, p. 24, etc.

2) Heuzey, *Les armoiries chaldéennes de Sirpourla*, Mon. Piot, I, p. 7 sq.

3) P. 114.

date précise à laquelle elle fut adoptée¹ ; nous ne discuterons pas s'il s'agit d'un don du pape² ou d'une concession impériale. Est-ce Frédéric III qui, lors d'un passage à Genève, accorda à cette ville son écusson mixte rappelant à la fois la double suzeraineté de l'Église (clef) et de l'Empire (aigle) ? Sont-ce les citoyens qui de leur propre autorité se sont octroyé cet emblème³ ? Il importe peu ici de déterminer ces points avec certitude.

Qu'on regarde le frontispice du premier imprimé des Franchises, de 1507⁴. A un arbre sont suspendus trois écussons : le premier, celui de l'empire, porte l'aigle impériale bicéphale ; le second, celui de l'évêché de Genève, a deux clefs en sautoir ; et le troisième, au-dessous des autres et à une place intermédiaire pour montrer qu'il dérive d'eux, est celui de la cité, avec l'aigle et la clef. Cette clef est en effet celle qui orne les armes de l'évêché et du chapitre⁵ : c'est celle de saint Pierre, patron de la ville. Le sceau épiscopal le plus ancien qui la montre daterait de 1155 ; ce serait celui de l'évêque Arducius, qui, assis, tient dans la main droite la crosse, et dans la gauche la clef⁶. Sur le sceau de l'évêque Nantelme (1186), la main divine sortant des nuages remet la clef à saint Pierre⁷, motif qu'on retrouve ailleurs, par exemple sur les monnaies épiscopales de Trèves⁸. Du XIII^e au

1) Blavignac, *op. l.*, p. 35 sq., Histoire de la clef et l'aigle : Gautier, *op. l.*, 1878, p. 119 sq.

2) De même la clef donnée à Unterwalden, Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 43. Plutôt en souvenir de saint Pierre, qui est, comme à Genève, le patron du canton, *Mém. Soc. hist.*, XV, 1865, p. 7.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 38.

4) *Ibid.*, p. 39, pl. X, p. 19.

5) *Ibid.*, p. 215, 283.

6) Traité entre l'évêque et le comte de Genève, Spon, II, p. 274, fig. 4 ; Massé, *op. l.*, p. 62, pl. I, 5. Noter la croix sur la tête de l'évêque. Sur cette disposition et sa relation avec l'antiquité, cf. p. 51.

7) Blavignac, *Armorial*, p. 216, pl. XXIV ; id., *Études sur Genève* (2), I, p. 198-9 ; Massé *op. l.*, pl. I, 6, p. 65, 62.

8) XI^e siècle, main tenant deux clefs, celles de saint Pierre, patron de cette seconde Rome, Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 921.

xv^e siècle, les insignes de l'Évêché furent deux clefs en sautoir, alors que le Chapitre n'en avait qu'une¹ ; mais ce dernier adopta aussi les clefs croisées, pour revenir plus tard à ses emblèmes primitifs².

*
* *

Nous contenterons-nous d'avoir constaté, après tant d'autres, que la clef des armoiries genevoises est bien celle de Saint Pierre ? Non, il faut aller plus loin, et rappeler pourquoi saint Pierre a reçu pour attribut caractéristique la clef. On sait quel est dans l'antiquité le symbolisme de cet instrument. Les dieux et les mortels le possèdent, pour montrer qu'ils sont les gardiens des portes terrestres et célestes. On le voit tenu par des femmes, sur les reliefs palmyréniens³, emblème de leur rôle de maîtresse de maison ; par Athéna, gardienne du thalamos, et à Athènes, Kleidouchos de la ville ; par Portunus, gardien du port⁴, par Epona⁵, par Cybèle⁶. Diké a les clefs du jour et de la nuit, Janus, Kronos, en sont pourvus, par ce qu'eux aussi sont des portiers célestes. De tels exemples sont nombreux⁷. Mais saint Pierre ? Ce n'est pas Dieu qui lui a remis cet insigne, comme le figurent les sceaux⁸, ce sont les vieilles divinités cosmiques qui le lui ont légué, et dans sa main, il symbolise son rôle de portier céleste⁹, en même temps que sa puissance comme vicaire de

1) Sur la duplication du motif, cf. à propos de l'aigle bicéphale, p. 118.

2) Blavignac, *op. l.*, p. 216, pl. XXXVIII ; Massé *op. l.*, p. 62, pl. 1, 7.

3) *Rev. arch.*, 1906, VIII, p. 261.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. Portunus.

5) *Rev. arch.*, 1905, V, p. 403.

6) *Rev. arch.*, 1904, I, p. 345, note 3.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Sera, p. 1247-8.

8) Cf. p. 121 ; Blavignac, *op. l.*, pl. XXIV, 1 ; XXXVIII, 1.

9) C'est pourquoi les clefs de saint Pierre sont accompagnées de symboles célestes, d'étoiles ; ex. sceau du Chapitre de Genève, dont la matrice fut trouvée en 1535, Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVIII, 2. Remarquer que le paneton de la clef est généralement découpé en forme de croix, la croix chrétienne, dont nous savons l'origine cosmique, *ibid.*, p. 166.

Christ, pouvant lier et délier¹. Si l'on désire plus de précision, on peut supposer que c'est Kronos qui lui a fait ce don².

Ainsi la clef de nos armoiries, par l'intermédiaire du saint, s'apparente aux vieilles clefs solaires et cosmiques de l'antiquité, et originairement du moins, a le même sens que l'aigle et le soleil.

*
* *

Mais pourquoi et quand saint Pierre a-t-il été choisi comme patron de Genève? On ne peut que formuler des hypothèses sur ce sujet, dont la solution du reste ne modifie nullement ce qui vient d'être dit concernant l'origine de la clef. La légende raconte que saint Pierre et saint Paul avaient évangélisé la contrée, et que saint Nazaire, disciple de saint Pierre, fut le premier évêque de Genève³. Si l'on ne s'attache qu'aux documents historiques, on trouve dans les œuvres d'Avit une lettre adressée avant 514 par le roi Sigismond au pape pour lui demander des reliques de saint Pierre, demande appuyée par Avit. Il s'agit sans doute de reliques pour la nouvelle basilique élevée par Sigismond vers cette date, qui remplaçait l'église antérieure en bois, substituée elle-même à des constructions romaines⁴. « On ne conçoit pas en effet pourquoi Sigismond aurait spécialement désiré des reliques de cet apôtre, s'il s'était agi d'un édifice érigé sous le vocable d'un autre saint⁵. » L'église en bois antérieure à 500 était vraisemblablement elle aussi érigée sous le nom de

1) Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, Archiv. f. Religionswiss., 1905, VIII, p. 214 sq.; *Dict. des ant.*, l. c.

2) Köhler, *op. l.*, p. 242; Cumont, *Mithra*, I, p. 84; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 440 sq.

3) Sur la tradition du passage à Genève de l'apôtre Pierre, E. Ritter, communication faite à la Soc. d'Hist. de Genève, 1887, *Mémorial*, p. 243; *Tribune de Genève*, 4-5, 16 décembre 1887; Blavignac, *op. l.*, p. 218, 37, note 1. Sur les origines du christianisme à Genève, cf. Besson, *Les origines des évêchés de Lausanne, Genève, Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI^e siècle*, 1906, p. x sq., 45 sq.; Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 41, note 2, référ.

4) On a vu plus haut la succession de ces édifices. Cf. p. 6, note 2; Besson, *op. l.*, p. 74 sq. La cathédrale de Genève; C. Martin, *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 12-3.

5) Besson, *op. l.*, p. 79 sq., 81-2.

saint Pierre¹, mais ne possédait pas encore de reliques de ce saint. L'obligation absolue de déposer des reliques dans tout autel, pour qu'il soit valablement consacré, est en effet postérieure à cette date, bien que dès le iv^e siècle on voit paraître l'idée que toutes les églises importantes doivent en posséder. C'est le concile de Nicée (787) qui l'a imposée définitivement : « Nous ordonnons que dans tous les vénérables autels qui ont été consacrés sans saintes reliques des martyrs, on dépose des reliques avec la prière habituelle. Si à l'avenir il se trouve un évêque qui consacre un autel sans saintes reliques, qu'il soit excommunié pour avoir transgressé la tradition ecclésiastique² ».

*
* *

Si saint Pierre était avant 500 déjà le patron de la ville, dont on célébrait la fête annuelle, ainsi qu'en témoignent les lettres d'Avit³, nous ne savons pas davantage pourquoi il a été choisi plutôt qu'un autre saint. Il est difficile de le dire, et l'on ne peut qu'émettre de vagues suppositions.

On sait que souvent le choix du patron chrétien a été déterminé par des ressemblances fortuites avec les images d'anciens dieux païens vénérés dans le même lieu, et par toutes sortes d'autres facteurs locaux, qu'a étudiés Saintyves⁴. Puisque saint Pierre a emprunté sa clef à quelque divinité païenne, comme le Kronos mithriaque, doit-on supposer un prototype local tenant la clef, qui aurait déterminé ce choix ? On a vu que le culte de Mithra est attesté à Genève par l'inscription *Deo Invicto*⁵, mais il y aussi des divinités celtiques porteuses de clefs; l'attribut longtemps inexpliqué du Dispater de Viège au Musée de Genève, est une clef de type connu⁶, et

1) Besson, *op. l.*, p. 82 ; C. Martin, *op. l.*, p. 12.

2) Goguel, dans Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, 1912, p. 89 sq.

3) Besson, *op. l.*, p. 127-8. Le 29 juin.

4) Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*.

5) Ci-dessus, p. 7.

6) Sur cet attribut, que M. Jullian explique à tort comme une crémaillère,

peut-être que les objets étranges que tiennent les cavaliers solaires des monnaies gauloises, sont aussi des clefs¹. Or le dieu au maillet était adoré à Genève, preuve en soit la statuette citée plus haut, trouvée à Genève même². Aurait-il déterminé, à cause de son attribut, le choix du saint chrétien? On a vu que la symbolique chrétienne ne fait souvent que prolonger la symbolique celtique³; et les clefs trouvés dans l'intérieur du soi-disant sarcophage de sainte Reine à Alésia, y ont peut-être été déposées à la suite de quelque survivance rituelle⁴.

*
* *

Peut-être aussi que la situation topographique de Genève a exercé quelque influence, déterminé le choix de l'emblème païen et, par suite, celui du patron chrétien. A l'endroit où le Rhône sort du lac, entre le Salève et le Jura, elle est un passage, une porte, sur laquelle pouvait veiller quelque divinité affectée à ce rôle. Le nom de Genève est celui d'une divinité celtique, comme l'atteste la dédicace *Deae Genavae* du Musée épigraphique⁵, et l'on a voulu reconnaître dans ce nom, comme dans celui d'autres localités dont la situation géographique présente des analogies (*Genua*, *Genabum*), un mot celtique signifiant « sortie, passage de l'eau »⁶, ou, dit M. C. Jullian « coude, port »⁷; on remarquera que dans certains textes, par exemple dans la chronique de Frédégaire, Genève s'appelle aussi *Janua*, *Januba*⁸, c'est-à-dire « porte ».

Rev. des Ét. anciennes, 1915, p. 63; Deonna, *ibid.*, p. 145; de Vesly, *ibid.*, p. 209, et Jullian, p. 216. Ci-dessus, p. 62.

1) Jullian, *ibid.*, p. 217.

2) Ci-dessus, p. 7.

3) P. 53, note 7, 54 sq.; Jullian, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 217.

4) Jullian, *l. c.*

5) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines*, p. 31, n° III; *Lubkers Reallexikon des klass. Altertums*, 1914 (8^e éd.) p. 406, s. v. *Genava* (réf.).

6) Blavignac, *op. l.*, p. 187, et note 3.

7) *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 232.

8) Besson, *op. l.*, p. 47; sur les diverses variantes du nom de Genève, cf. Blavignac, *op. l.*, p. 185 sq. Du nom de Genève, etc.

Faut-il donc supposer qu'en sa qualité de gardienne d'un passage ou d'un port, une divinité genevoise tenait, comme Portunus, Janus, la clef qui aurait suggéré plus tard le choix de saint Pierre? Ou que plus simplement sa fonction de gardienne aurait amené la substitution d'un gardien analogue, mais chrétien? Ce ne sont là évidemment qu'hypothèses... Renonçons donc à préciser les motifs qui firent choisir saint Pierre comme patron de la ville, et bornons-nous à constater que s'il a transmis son attribut à nos armoiries, lui-même l'a demandé aux dieux païens de fonctions cosmiques et solaires.

IV. — La réunion de l'aigle, de la clef et du soleil (fig. 42).

Les trois emblèmes, croix-soleil, aigle, clef, qui ont eu d'abord une existence séparée, se sont fusionnés dans les armes genevoises. Ce sont l'aigle impériale et la clef du chapitre qui s'unissent les premières, et qui restent à elles seules pendant longtemps. Galiffe mentionne un sceau de Jacques de Faucigny, prévôt de l'évêque de Genève vers 1340, où apparaissent déjà l'aigle et la clef¹. C'est ensuite un parchemin de 1449²; une peinture sur vélin de 1451 où Hugues de Burdignin, capitaine général en 1450, s'appuie sur le nouvel écu³; une peinture sur vélin de même date, où saint Pierre et saint Paul reçoivent l'écu de Genève que leur apporte un ange⁴; la gravure d'un missel de 1491⁵. Le sceau officiel le plus ancien avec l'aigle et la clef, ne date que de 1476⁶.

1) Massé, *op. l.*, p. 72, note 5; *Mém. Soc. d'hist. et d'Arch. de Genève*, XV, 1865, p. 24-6.

2) Blavignac, *op. l.*, pl. VIII, p. 36, 40; Massé, *op. l.*, p. 63, pl. I, 9.

3) Blavignac, *op. l.*, pl. XI; Massé, *op. l.*, pl. II, p. 63.

4) *Ibid.*, pl. IX; Massé, *op. l.*, pl. II, 1, p. 63.

5) Massé, *op. l.*, p. 63.

6) Blavignac, *op. l.*, p. 41; Massé, *op. l.*, p. 66. Cf. encore, sceau de 1483, *ibid.*, pl. III, 4; sur les sceaux de Genève, *ibid.*, p. 65 sq.

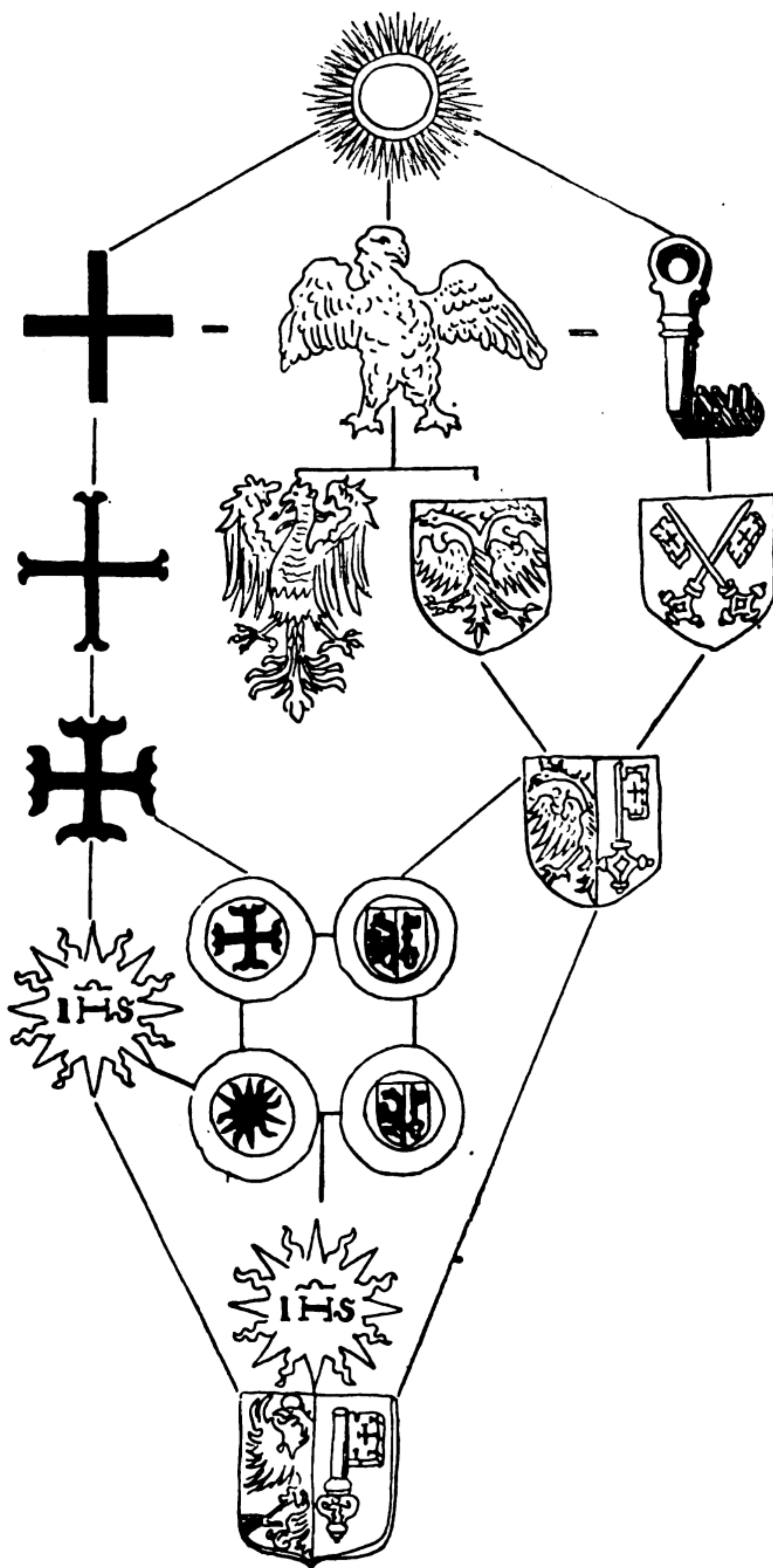
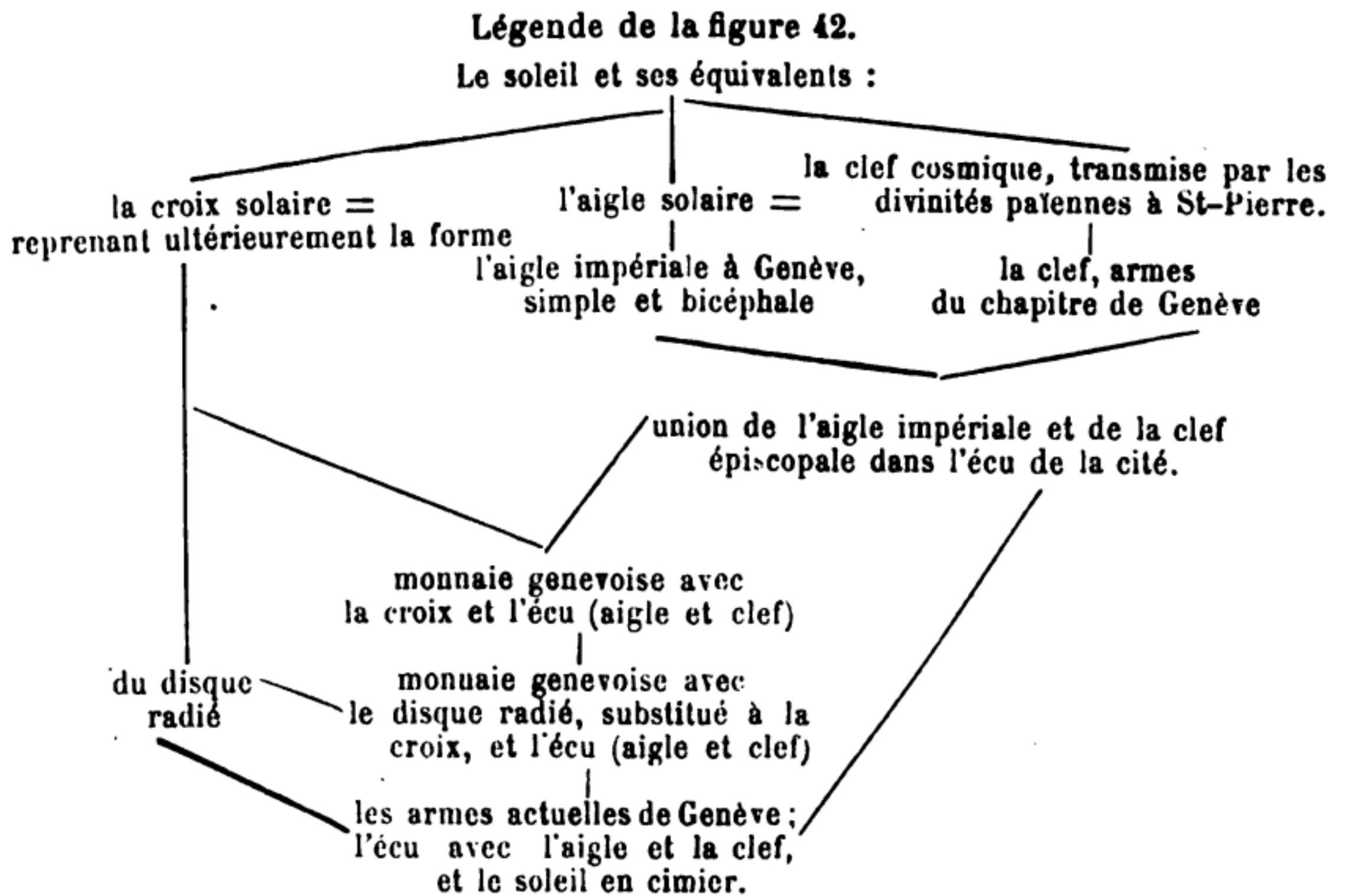


Fig. 42.



Si l'aigle impériale s'était peut-être déjà associée à la croix de Genève¹, le nouvel écu (aigle et clef) va attirer cette dernière petit à petit à lui. Dans un missel du xv^e siècle « qui paraît une des plus anciennes autorités que l'on puisse invoquer touchant nos armoiries », on voit sur le même folio, la croix à côté de l'aigle et de la clef². Sur des monnaies à partir de 1535, c'est d'un côté l'écu de Genève, de l'autre la croix. Celle-ci, on l'a vu, se mue en un soleil avec JHS, ou pour mieux dire, reprend sa forme primitive oubliée pendant des siècles. Et ce soleil, qui orne indépendamment maints documents, s'associe sur les monnaies, où il se substitue à la croix sur le revers, à l'écu de Genève qui en orne le droit. Dernier avatar : il s'unit plus étroitement à l'écu, dont il devient une pièce accessoire, et aujourd'hui encore occupe la même place secondaire, relégué en cimier.

*
* *

Pour résumer en quelques lignes cette longue étude, nous

1) Cf. p. 117.

2) Blavignac, *op. l.*, p. 25, pl. V, 11. Ci-dessus, p. 93.

constatons que les trois pièces des armoiries genevoises ont toutes un sens primitivement analogue, bien qu'elles soient parvenues dans notre blason par des voies différentes :

1. Le soleil dérive de la croix solaire du paganisme.
2. L'aigle est empruntée à l'Empire d'Occident, qui lui-même la tient de Rome, où son sens solaire est connu.
3. La clef est celle de saint Pierre, qui l'a prise aux divinités cosmiques de l'antiquité.

W. DEONNA.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
I. Le Soleil	1
EXPOSÉ DE LA QUESTION	1
I. Les arguments invoqués	2
A. Textes littéraires.	2
B. Traditions populaires	3
C. Les monuments	5
a) le temple de Saint Pierre	5
b) les inscriptions romaines	6
c) le visage d'une statue de bronze	7
II. Le Soleil et le relief de la cathédrale Saint-Pierre	8
A. La tête isolée du soleil, radiée ou non.	11
B. La chevelure en rayons.	17
C. La chevelure en palmette	19
D. La barque portant la tête du soleil	22
E. La chevelure en S solaires.	29
F. La tête du soleil et le cheval solaire.	31
III. La Croix préchrétienne.	39
A. La croix dans la Suisse préhistorique	42
B. Monnaies gauloises	48
C. Époque gallo-romaine et fin du paganisme	48

	Pages.
IV. <i>La Croix chrétienne.</i>	50
A. La christianisation de la croix solaire	50
B. L'art barbare	54
V. <i>La croix et les monnaies</i>	75
A. Époques mérovingienne et carolingienne	75
B. Le monnayage à partir de l'époque carolingienne	79
C. Les monnaies épiscopales de Genève	86
D. La croix, anciennes armoiries de Genève	93
E. Les monnaies genevoises depuis 1535. De la croix au soleil.	96
II. L'Aigle	
I. L'aigle totem	110
II. L'aigle symbole du soleil	114
III. L'aigle genevoise	116
III. La Clef	
IV. La réunion de l'Aigle, de la Clef et du Soleil	126

SALOMÉ

ET LA DÉCOLLATION DE SAINT JEAN-BAPTISTE

Salomé est redevenue d'actualité scientifique depuis une étude encore récente que lui consacra Théodore Reinach, avec cette alacrité curieuse, avec cette joyeuse acribie dont on retrouve la marque dans plus d'une production de ce philologue, ardent à fouiller dans tous les recoins du passé¹. J'admire la sûreté d'œil qui sait reconnaître dans une lettre informe un digamma numérique, autant que j'apprécie la fine méthode de numismatique philologique. Heureusement que, pour ne point m'affadir dans l'éloge, je trouve quelque chose à critiquer.

J'étais précisément occupé à préparer, pour mon cours de l'École des Hautes Études, un passage ou, plutôt, le fameux passage de saint Marc, relatif à Salomé (Mc., 6, 17-29), lorsque je lus chez M. Théodore Reinach la phrase suivante :

« La date de cet exploit — celle de la mort de Jean-Baptiste — a été fixée presque sûrement à l'an 29 de notre ère². La fille d'Hérodiade était alors, suivant le récit évangélique, une fillette, *κοράσιον*, expression qui vu la précocité des femmes en Orient, ne saurait *en aucun cas* désigner une jeune fille de plus de quatorze ans. Salomé était donc née *au plus tôt* en 15 ap. J.-C., époque où sa mère avait au moins vingt-deux ans », etc.

Que l'on puisse tirer un renseignement chronologique d'une précision pareille d'un mot comme *κοράσιον*, mot confus,

1) *Le mari de Salomé et les monnaies de Nicopolis d'Arménie*, Bordeaux-Paris, 1914. Extrait de la *Revue des Études anciennes*, t. XVI, 1914, n. 2.

2) « Ev. selon Luc, III, 1. Cf. Schürer, I (3^e éd.), p. 444. »

mal défini¹, voilà qui n'emportera pas la conviction de tout le monde. On ne voit vraiment pas que l'on puisse attribuer à ce mot un maximum ou un minimum d'âge; cela peut bien varier de 13 à 17 ans, suivant la personne², et même au-delà³.

Pour ce qui est de chercher à tirer profit, en vue d'une fixation de date, de la présence de ce *κοράσιον*⁴ dans le récit évangélique, rien de plus légitime assurément, à condition, toutefois, que le récit évangélique soit lui-même exact. Et c'est cette question d'exactitude que nous nous proposons uniquement d'examiner dans le présent travail.

Exactitude n'est pas tout à fait ce que nous voulons dire. Il s'agit plutôt de nous demander si nous lisons bien ce texte, si nous comprenons bien dans quel sens il fut écrit.

Mettons le tout d'abord sous les yeux du lecteur. Comme nous n'entreprenons point ici d'étude philologique sur le texte même ni, à proprement parler, d'exégèse, nous pouvons recourir à une traduction. Prenons celle de Henri Lasserre, qui est peu connue, qui, sans être très fouillée, est du moins assez vivante⁵; j'ajoute — approximativement — les chiffres des versets :

Marc, 6, 17 s.

17. Précédemment, en effet, ce même Hérode avait fait

1) Voir les différents *Lexiques* du N. T., notamment celui de H. Ebeling, *Gr.-d. Wrt.b.z N. T.*, 1912. Voir aussi Lob. Phryn. 73-4. Avant toute évaluation approximative, il faudrait faire ce que Lobeck lui-même a négligé et à quoi sans doute M. Th. Reinach n'a pas songé : rechercher l'emploi de *κοράσιον* dans l'A. T. (Ruth, Rois, Tobie, Judith (*υἱοὶ κορασιῶν*, 16, 12), Esther, Joel, Zacharie, Daniel, voir la *Concordance* de Hatch a. Redpath) et déterminer le sens exact par l'étude des passages et aussi par celle des différents équivalents hébraïques; cf. H. a. R., *op. laud*; car, pour le sens de grec néo-testamentaire, c'est souvent à l'hébreu qu'il faut recourir. On verra plus loin, p. 147, 152, que notre objet n'est point ici de déterminer le sens précis de ce vocable. Pour ce qui est de l'âge, cf. ci-dessous, p. 152, n. 1.

2) Voir F. Macler, p. 624 de l'étude citée p. 134, ci-dessous, n. 3, *in fine*.

3) Voir plus loin, p. 152, n. 1.

4) Matthieu, 14, 11; Marc, 6, 22 et 28. Il faut bien avoir soin de remarquer que l'Évangile ne prononce pas le nom de Salomé.

5) *Les Saints Evangiles*, Paris, 1888, p. 199.

arrêter Jean et l'avait fait jeter en prison tout chargé de chaînes. Et cela, à cause d'Hérodiade que lui, Hérode, avait épousée, bien qu'elle fût la femme de son frère Philippe.

18. Jean avait tenu ce langage au Roi : « Il ne t'est nullement licite d'épouser la femme de ton frère ».

19. De sorte qu'Hérodiade, résolue à sa perte, cherchait les moyens de le faire périr. Toutefois elle n'y réussissait point.

20. Car Hérode craignait Jean, qu'il savait être un homme juste et saint. Si, d'un côté, il le gardait en prison, de l'autre, il ne se décidait, en maintes affaires, qu'après l'avoir consulté ; et il l'écoutait volontiers¹.

21. Hérodiade rencontra enfin un moment propice. Ce fut le jour anniversaire de la naissance² d'Hérode.

Hérode, à cette occasion, avait offert un banquet aux grands de sa cour, aux chefs militaires, aux principaux personnages de la Galilée.

22. La fille d'Hérodiade entra dans la salle, et elle se mit à exécuter des danses. Elle fascina Hérode et ses convives tellement que le Roi, s'adressant à la jeune fille, lui dit :

— Demande-moi ce qu'il te plaira, et je te le donnerai...

23. Il alla même jusqu'à lui en faire le serment :

— Oui, tout ce que tu voudras, s'écria-t-il, je te l'accorderai, fût-ce la moitié de mon Royaume !

24. La jeune fille sortit, pour prendre conseil de sa mère :

— Que demanderai-je ?

— La tête de Jean-Baptiste.

25. La fille en toute hâte revient vers le Roi et formule sa requête :

1) Ce passage est très délicat d'interprétation. Il est plutôt mal rendu ici. Mais, comme il n'intéresse pas notre démonstration, nous laissons de côté toute discussion à ce sujet. Voir sur le passage et surtout sur ἡπόρει, Swete (bibliogr. plus loin, p. 134, n. 3). Quant au verbe ἐνέχω (v. 19 ; v. Swete, *ad l.*), rappr. l'expression gr. mod. τοῦ τὸ βαστῶ μέσα μου, équivalent du fr. *garder rancune*, ou du latin : *manet alta mente repostum* (Verg. Aen. I, 27 s.)

2) Voir plus loin, sur le sens de ce mot, p. 147.

— Je veux que vous me donniez, sur le champ, à moi-même, dans ce plat, la tête de Jean-Baptiste.

26. Le Roi fut atterré¹; mais, en présence de son serment et sous les regards de ses convives, il n'osa la refuser.

27. Il appela un de ses hommes d'armes et lui enjoignit de rapporter la tête de Jean.

28. Cet homme d'armes alla décapiter Jean dans son cachot, et, ayant déposé la tête coupée sur un plat, il la présenta à la jeune fille.

29. Celle-ci l'offrit à sa mère.

30. Ayant appris cet événement, les disciples de Jean-Baptiste vinrent chercher son corps et l'ensevelirent dans un tombeau². »

Ce passage suscite plus d'une réflexion dont toutefois je ne vois pas trace dans les commentaires principaux et chez les différents auteurs³, même chez le seul dont les conclu-

1) Un peu fort pour rendre *περίλυπος*, qui a plutôt ici le sens du latin *tristis*, *contrarié*, *de mauvaise humeur*. Voir plus loin, p. 153, n. 1. — Stapfer traduit plus exactement : « le roi fut accablé de tristesse ». Le N. T., trad. E. Stapfer, éd. III, Paris 1899.

2) L'épisode dans Mt. (14, 3-12) est très abrégé, presque absent dans Luc (3, 19-20; 9, 7-9). Ce serait là une preuve nouvelle de l'ancienneté de Marc : on dirait que les autres, trouvant devant eux le récit, par acquit de conscience, en mentionnent quelques bribes.

3) E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, 197-8 (= éd. XIII, 204-205). B. Stade, *Gesch. d. Volks Isr.*, II, 1888, 514-516; Nösgen, *Die Ev. n. Mt., Mk. u. Lk.*, München, 1897, dans le *Kurzgefasster Komm.* de Strack u. Zöckler *ad l.*; Holtzmann, *Die Synoptiker*, 1901, dans le *Hand-Comm. z. N. T.*, de Holtzmann, 1901, *ad l.*; Rüegg, dans Herzog-Hauck, *Real-Encyclopädie*, IX, 1901, 326, 17-35; B. Weiss, *Die Evang. d. Mk. u. Lk.*, 1901, dans le *Krit.-exeget. Komm. ü. d. N. T.* de H. A. W. Meyer, *ad l.*; Alex. Pallis, *A few notes on the gospels according to St. Mark a. St. Matthew, based chiefly on modern greek*, Liverpool, 1903, p. 10 (à Mc., 6, 20); J. Wellhausen, *Das Evang. Mc.*, 1903; H. B. Swete, *The gospel according to St. Mark*, London, 1905, *ad l.* Gressmann-Klostermann, *Markus*, 1907, dans Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, B. II; G. Wohlenberg, *Das Ev. d. Mk.*, 1910, dans le *Komm. z. N. T.* de Zahn, B. II, *ad l.* — Sur Salomé dans la légende, dans la littérature et dans l'art, voir un article succinct et nourri de mon savant collègue F. Macler dans le *Mercur musical* (= Société internationale de musique, S. I. M.), 1907, 15 juin, pp. 615-625 : *Notes d'histoire sur Salomé*. Voir son portrait d'après une médaille (cf. p. 621-2), *ibid.*, p. 625.

sions se trouveraient empreintes d'un certain scepticisme¹. Nous relèverons consciencieusement, en cours de route, les observations qui auront déjà été faites par nos prédécesseurs. Il s'agit, pour le moment, de présenter nos propres observations dans leur ordre.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce récit, c'est que le nom de Salomé n'y est point prononcé, circonstance d'autant plus impressionnante que, d'une part, ce même évangéliste cite ailleurs une Salomé² et que, d'autre part, comme on le verra plus loin, ce nom semble avoir joui d'une certaine faveur auprès des premiers chrétiens.

Matthieu et Luc — qui ne rapportent pas l'épisode dans ces détails — ne nomment pas Salomé davantage³.

Cela donne tout de suite au récit je ne sais quelle apparence d'anecdote circulant dans une communauté isolée, petite, peu informée des choses du dehors, dans un cénacle dont nous aurons, d'ailleurs, à déterminer la mentalité et les conditions⁴. Nous sommes en présence d'un de ces ouï-dires qu'on se passe de bouche en bouche, avec des contours un peu vagues, un peu flous, sans grande précision historique — à moins que, dans l'esprit des narrateurs, la précision morale ne soit telle, comme nous essaierons de l'établir plus loin, qu'ils ont pu et dû se passer de toute précision historique.

L'aventure elle-même, la contexture, nous est présentée d'une façon quelque peu embrouillée. Hérodiade, la femme d'Hérode, en veut à Saint Jean-Baptiste, parce que celui-ci blâmait avec véhémence Hérode de l'avoir épousée, elle, la femme de son frère (Mc., 6, 18), ce qui est, ne l'oublions pas,

1) Volkmar, *Jesus Nazareus*, 1882; le récit lui paraît « unhaltbar » p. 58, et, plus loin, p. 351 s., il le traite de « reine Poesie », le tout sans preuves à l'appui, autant que je sache.

2) Mc., 15, 40 : Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ... Σαλώμη; 16, 1 Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἡγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

3) Mt., 14, 1-12; Lc., 8, 7-9. Voir ci-dessus, p. 132, n. 4.

4) Voir plus loin, p. 146.

contraire à la loi juive, suivant le Lévitique, 18, 16 (ἀσχημοσύνην¹ γυναικὸς ἀδελφοῦ σου οὐκ ἀποκαλύψεις²).

Hérodiade, résolue à la perte de Jean-Baptiste, ne peut cependant trouver le moyen de le faire périr (v. 19), parce qu'Hérode, pour des raisons à lui connues, le protège (v. 20), sans qu'il soit dit, toutefois, qu'Hérodiade ait jamais tenté une démarche précise auprès d'Hérode, sans que l'on soit, non plus, en droit de conclure qu'Hérode protégeait Jean en le gardant en prison³ : l'événement lui-même montre à quel point la prison offre une mince garantie ; on ne voit pas par quel bout elle saurait en être une, Hérodiade pouvant, à son gré, corrompre les gardiens ou faire boire au prisonnier un mauvais café, etc., etc.

Quoi qu'il en soit, Hérodiade attend son jour et ce jour arrive : c'est celui des γενέσια, disons, si l'on veut, de l'anniversaire de la naissance d'Hérode (v. 21).

Hérode donne un banquet, Salomé danse devant lui, le séduit par sa danse, il lui promet tout au monde (v. 22-23).

A ce moment, Salomé va trouver sa mère, évidemment aux aguets, sans qu'on sache trop comment elle s'y est mise, et la consulte sur ce qu'il faut qu'elle demande :

— « La tête de Jean-Baptiste » lui répond Hérodiade (v. 24).

Quel sens cela peut-il bien avoir ?

Ou Salomé est au courant — et cela semble être le cas chez Matthieu⁴ — des projets de vengeance maternelle ou elle n'est pas au courant.

Si elle est au courant, quel besoin de consulter sa mère à la minute suprême ?

1) Déjà avec le sens, non point de *difformité* (sens classique, v. Bailly, Dict.), mais de *laideur*, cf. mod. ἄσκημος. Mesurer le chemin parcouru, en songeant au sens primitif du mot hébreu, ici traduit, עָרְוָה, à l'origine : *nudité*.

2) Il s'agit aussi bien des rapports légitimes qu'illégitimes : Bertholet, *Leviticus*, 1901, ad 18, 6. Rapp. Wellhausen, ad 6, 18, p. 48.

3) Swete, ad συνστήρει, p. 24 ; Wohlenberg, p. 181, n. 60.

4) Mt., 14, 8 προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς : *praemonita*. Voir N. T. de Wetstein, Amsterdam, 1751.

Si elle n'est pas au courant, il ne peut lui venir à l'esprit de la consulter. Elle est, de plus, assez indépendante pour n'avoir pas besoin, dansant comme elle danse, de conseils.

Et comment peut-il être dit qu'Hérodiade espérait un moment propice (v. 21), sans que sa fille en fût prévenue, elle qui devait jouer un si grand rôle dans cette affaire? Elle aurait donc fait des plans et n'aurait rien prévu? ¹. Comment, alors, ne prévoyant rien, pourrait-elle être postée tout exprès à la porte du banquet, comme pour y faire à sa fille cette réponse? Comment aussi sa fille, non avertie, pourrait-elle s'adresser à elle, pour lui poser une question tellement de circonstance?

On n'arrive pas davantage à comprendre l'absence d'Hérodiade à un banquet où dansait sa propre fille ni par quel artifice elle en surveillait les abords, puisqu'enfin il est dit que Salomé *offrit* la tête à sa mère (v. 29), et que cela ne pouvait avoir lieu que dans la salle même du festin ou dans le voisinage, du moment qu'elle l'offrait sur un *plat* (v. 28).

Une autre difficulté, plus ténue, se présente.

Ce jour des γενέσια n'avait rien en lui-même de favorable : le résultat heureux, au point de vue d'Hérodiade, fut dû à la danse, fortuite ou consentie, en cette occasion, de Salomé.

Ici les invraisemblances s'accumulent.

Hérodiade, qui savait mieux que personne la date des γενέσια — que cela signifie *jour de naissance* ou que cela signifie *anniversaire de l'avènement au trône* — Hérodiade devait faire

1) Pallis : « Had the day been considered by Herodias as advantageous, we should have expected to find that everything had been arranged before hand, and that her daughter would have promptly answered, there and then, Herod's question without going out to take her mother's advice » (p. 11). Voilà qui est fort bien présenté. Et c'est précisément pourquoi il ne faut pas corriger! Corriger d'après nos impressions personnelles, d'après notre logique à nous, constitue une grosse faute en matière de critique.

2) Pallis, *ib.* « There was nothing in the day itself which made it specially opportune for bringing about the Baptist's execution ; it was by mere accident that the chance presented itself ».

mieux que « *rencontrer un moment propice* » (γενόμενης ἡμέρας εὐχαίρου, 6, 21) : elle devait *attendre* ce moment.

Et, dans ce cas, organisa-t-elle la danse ou la danse fut-elle un effet du hasard ?

Supposons qu'elle était organisée. Hérodiade ne pouvait alors savoir que la danse de Salomé plairait à un degré pareil. Admettons, au contraire, qu'elle ne fût point organisée ; la mise en scène, dans ce cas, n'a plus aucun sens et l'on ne voit pas le joint par lequel ce jour de fête pouvait servir Hérodiade (v. 21).

Encore laissons-nous présentement de côté cet autre point qui a son importance, c'est de savoir comment et pourquoi Hérode, à la suite d'une danse, quelque énivrante fût-elle, va jusqu'à promettre la « moitié de son royaume » à une nièce qui est sa bru, à la fille de son frère et de sa femme. Nous verrons plus loin. Nous avons à étudier d'abord une question fort grave dans le débat qui nous occupe.

Le fait qu'une princesse danse devant des convives de haut rang, dans un banquet, est un fait des plus surprenants. On ne connaît absolument *aucun exemple* d'une danse de ce genre. La critique n'a certainement pas attaché l'importance nécessaire à cette observation — et, pour commencer, elle ne l'a même pas faite. Elle a cru, au contraire, que cette danse avait dans le passé, classique ou hébraïque, des précédents. Nous sommes, à mon sens, loin de compte. Dans la Bible, c'est tout juste si l'on voit danser des femmes, comme les filles de Silo¹, danse dans laquelle on a voulu découvrir aujourd'hui comme une trace des origines cultuelles de cet exercice chez les Hébreux². Dans l'Exode (15, 20-21), Mariam, la prophétesse, sœur d'Aaron (v. 17, ib.) — et seule titulaire, dans l'A. T., du nom de מִרְיָם, Μαριάμ, Μαρία —

1) Jud. 21, 19-21. Remarquer que le texte emploie ici le verbe χορεύειν et point ὀρχοῦμαι, ce dernier beaucoup plus fort. Ailleurs, pour des danses innocentes, saint Paul (1 Cor., 10, 7) semble employer παίζειν.

2) Cf. R. Zehnpfund, art. *Tanz*, dans la *Real-Encycl.* de Herzog-Hauck, t. XIX (1907), p. 379, 5 s.

célèbre par des danses, le τύμπανον à la main, tandis que derrière elle marchaient toutes les femmes — πᾶσαι αἱ γυναῖκες — le passage de la mer Rouge ¹.

Cela ne doit pas nous faire toutefois penser que les Hébreux possédaient des danseuses publiques². C'est aller un peu vite en besogne que de tirer d'aussi maigres indications des conclusions aussi précises; Salomon n'aurait jamais pu prêter les femmes de son harem à des danses de ce genre³. De *solo* féminin nous n'en voyons nulle part apparaître. Car, il serait impossible de citer dans ce sens le passage incompréhensible du *Cantique des Cantiques*⁴. On ne sait seulement pas si la *Sulamite* y est comparée à des danses (Renan) ou s'il n'est pas question, dans ce passage, d'une danse de guerriers (Siegfried). Dans Esaïe, 23, 16 — verset non moins obscur — peut-être est-il fait allusion à une danse solitaire; elle est alors qualifiée de danse de prostituée : (λάβε κιθάραν... πόλις πόρνη ἐπιλελησμένη⁵).

Ces *pas* seuls semblaient être si peu dans le goût des Hébreux que Mikal, fille de Saül, voyant David, en habit de prêtre, danser (ὀρχεῖσθαι) devant l'arche sainte, *le méprisa dans son cœur*⁶.

1) Zehnpfund, 379, 41 et Nowack, *Lehrb. d. hebr. Archaeologie*, t. I, 1894, p. 270.

2) *Oeffentliche Tänzerinnen*, Nowack, *op. cit.*, 279; Riehm, *Handwört.b. d. biblischen Altertums*, t. II (1898), s. v. *Tanz*, p. 1637, col. I. Relevons incidemment, à ce propos, que les danses étaient toujours « nach Geschlechtern gesondert » (Zehnpfund, 380, 27) : on y séparait les sexes. C'est ce que j'ai toujours vu pour ma part dans l'Orient grec où j'ai recueilli, dans les villages, des impressions d'horreur sur les danses européennes, dans lesquelles hommes et femmes sont mêlés.

3) Riehm, *loc. cit.*

4) Cf. 7, 1; voir E. Renan, *Le Cantique des Cantiques*, 1869, p. 169, à rapprocher de p. 39, 44; Siegfried, *Hoheslied*, 1898, dans le *Hand Kommentar z. A. T.*, de Nowack, p. 118.

5) Cf. Nowack, *Lehrb.*, *op. cit.*, 279; il n'y voit, avec quelque raison, que le *chant* de la courtisane.

6) Cf. II Sam. (= Reg.), 6, 16. Diversement interprété. Eléments de la controverse dans Zehnpfund, *op. cit.*, 379, 19 s. Voir aussi la danse des Israélites autour du veau d'or, ce qui provoque la juste colère de Moïse et de Dieu, Ex. 32, 19, passage rappelé par Macler, *op. laud.*, p. 616. Ce nouvel

Toujours est-il que Benzinger¹ est obligé de renvoyer à Mt., 14, 6, pour trouver un exemple à citer d'une femme seule dansant publiquement : « Das auftreten von Tänzerinnen (Mtth. 14, 6), observe-t-il naïvement, scheint erst durch die Griechisch-römische Sitte eingeführt worden zu sein. » Ce seraient donc les mœurs gréco-romaines qui auraient introduit l'usage des danseurs.

Or, le passage de Mt., 14, 6, cité par cet auteur, est justement celui de Salomé (6, 22 dans Marc). On ne peut raisonner plus à côté. Il restait précisément à démontrer que ces sortes de danses étaient dues, dans le monde hébraïque, à des influences gréco-romaines. Et le passage sur lequel Benzinger s'appuie, est celui-là même qui a besoin tout le premier d'être étayé. Voilà bien une pétition de principe.

Voyons maintenant, devant ces faits, quelle est l'attitude de la critique.

M. Renan, avec son instinct historique profond, a senti les objections que pouvait soulever la danse de Salomé : « Salomé exécuta une de ces danses de caractère qu'on ne considère pas en Syrie comme messéantes à une personne distinguée »². Mais le grand exégète n'a pas cru devoir pousser la démonstration plus loin. Ce n'est là, au surplus, chez lui qu'une remarque incidente.

D'autres commentateurs semblent de même chercher des excuses à cette danse de Salomé.

Swete, dans son excellentissime édition de saint Marc, se trouve obligé de reconnaître qu'il y a tout de même, dans le fait de cette danse, quelque chose d'anormal. Expliquant αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (Mc., 6, 22), pour rendre compte de ce pronom αὐτῆς³, Swete fait observer que, vraiment, il y avait lieu

exemple n'est pas davantage à l'honneur de la danse. Les danses, citées *ibid.*, pour le retour de l'enfant prodigue, Luc, 15, 25, ont un caractère innocent et quelconque. — Rien à tirer pour ce qui nous occupe de Mt., 11, 16-17.

¹) *Hebr. Archaeol.*, 1907, 131.

²) *Vie de Jésus*¹, 197 = éd. 13, 204.

³) Il vaudrait encore mieux y voir, me semble-t-il, à la rigueur un *araméisme* (Wellhausen, p. 48, *ad* 6, 17). Voyez plus loin, p. 148, 150.

de faire ressortir ici l'action directe de *cette* Hérodiade elle-même (αὐτῆς), puisque, par esprit de vengeance, elle n'allait à rien moins qu'à pousser sa fille [cela n'est dit nulle part!] à une danse réservée aux courtisanes « limited to ἐταῖραι »

Nösgen¹ parle de mœurs orientales, vaguement. Schürer² se demande si Salomé, à cette époque, n'avait point passé l'âge de la danse. Toutefois, cette question de chronologie ne le torture pas longtemps. Holtzmann³ se dit bien que Salomé ne pouvait plus être à ce moment un χοράσιον, mais il faut bien, ajoute-t-il, l'appeler tout de même ainsi, pour justifier la danse. Ce commentaire ne me paraît pas avoir grand sens.

Klostermann⁴ a quelques hésitations (*Bedenken*) sur le *Solotanz*. Le cœur de la question lui échappe.

Riehm⁵ déclare que la danse de Salomé n'a rien de commun avec les anciennes danses hébraïques, ce qui ne nous avance guère. Wohlenberg⁶, en désespoir de cause, dans son commentaire quelque peu tendancieux, proclame que Josèphe⁷ appelle Salomé ὀρχηστρίς, *danseuse*. Le fait serait gros de conséquences. Malheureusement pour M. Wohlenberg, il n'y a pas trace de cela dans Josèphe!

Wellhausen⁸ fait cette remarque que Luc, « aus kritischen Bedenken », ne mentionne pas la danse de Salomé¹⁰. Ainsi Luc, d'après Wellhausen, y aurait trouvé quelques invraisemblances et se serait abstenu. C'est un peu là, il faut le dire, de la critique divinatoire et même sans vraisemblance. Rien de démontré. Cette danse, ajoute-t-il, lui apparaît chez

1) Swete, p. 125, *ad* 22.

2) *Op. cit.*, p. 328, col. 2, *ad* 22.

3) *Gesch. d. jud. Volks*, I^{er}, 1901, p. 442, n. 29.

4) *Op. cit.*, *ad* l., p. 138-9.

5) *Op. cit.*, p. 49, *ad* l.

6) Dans son article cité ci-dessus, p. 139.

7) *Op. cit.*, p. 183.

8) *Ant. jud.*, 18, 5, 4.

9) *Op. cit.*, p. 49.

10) Le passage dans Luc est très écourté : voir 3, 19-20, à compléter par 9, 7-9.

Marc comme un « anecdotischer Nachtrag », une addition anecdotique. Il nous avait dit précédemment que Mt. (11, 8) blâmait cette danse. Quelques-unes de ces remarques, il est certain, sont intéressantes. Mais par là même elles nous montrent à quel point on peut méconnaître le fond des choses. Ces coups de pinceau, fortuits et sporadiques, d'un des plus grands exégètes cependant de l'Allemagne, ne s'éclaireront que quand nous pourrons envisager dans son ensemble et dans sa couleur exacte, tout ce curieux épisode.

Il nous faut citer auparavant l'opinion assez nette de Klostermann, présentée toutefois de façon quelque peu embrouillée¹ :

« Das scheint für den Kenner griechischer-römischer Anschauungen (vgl. Terenz Eunuch. IV, I, 10 ff. *Heus, inquit, puer Pamphilam accerse, ut delectet hic nos. Illa exclamat minime gentium in conuiuium illam, Cicero in Verrem* 1, 26 : *negavit moris esse Graecorum ut in conuiuiis uirorum accumberent mulieres*) ebenso undenkbar wie für den Kenner « orientalischer Solotänze »².

Cette opinion de Klostermann sur l'étrangeté de cette danse au double point de vue gréco-romain et oriental, est, en somme, raisonnable et historiquement juste, mais l'auteur ne sait en tirer aucune conséquence.

Swete, dans son commentaire autrement lucide et sobre que tous les commentaires germaniques, pour justifier Hérode, nous dit que ce prince « true to the Greek tastes of his family permits licentious dancing after the *δεῖπνον*... and the principal *ὀρχηστρίς* is the daughter of Herodias ». Nous ne demandons pas mieux que de le croire, à condition que l'on puisse nous offrir dans l'antiquité classique le pendant du récit évangélique, c'est à savoir une princesse laissant sa fille, princesse comme elle, danser, toute seule, devant des

1) *Op. cit.*, p. 51, ad 22.

2) Ceci est sans doute une allusion en coup de patte à Wohlenberg, 183, 68 et Riehm, *op. cit.*, 1637, col. I, où l'expression *Solotanz* se retrouve. Voir aussi Zehnfund, 380, 30.

hommes assemblés en banquet, sous la présidence du prince, mari de cette princesse — absente — oncle et beau-père de la danseuse ou, tout bonnement, sans tant nous embarrasser de menus détails, une *princesse dansant devant des primats dans un banquet*. M. Swete nous renvoie, il est vrai, à l'excellente édition du N. T. de Wetstein¹, ouvrage dont les hellénistes surtout ne peuvent pas se passer. Mais, à l'endroit même auquel renvoie Swete (Mt., 14, 6), Wetstein² accumule les passages classiques sur la danse, sans que de tous ces passages réunis *un seul* nous montre une vierge — ou une femme de prince — dansant devant des hommes, dans les conditions de Salomé.

Voilà donc pour ce qui est du côté grec.

Pour ce qui est du côté hébreu, je produirai un argument que j'ai gardé pour la fin.

Wohlenberg³ observe qu'on ne doit nullement invoquer contre l'authenticité du fait en l'espèce, l'indécence qu'il y aurait pour des jeunes filles de distinction à danser devant des hommes. Il fallait justement, observe-t-il, montrer ici quelque chose d'extraordinaire⁴. Le commentateur ajoute que l'inaccoutumé de la danse est un trait psychologique, tendant à démontrer qu'Hérodiade n'épargne aucun moyen pour réussir. Mais quelques lignes plus haut, Wohlenberg, en opposition avec ses propres paroles, fait un rapprochement duquel il résulte, pour lui, que cette danse n'est pas un fait isolé dans l'histoire juive.

En somme, la critique exégétique allemande a sur ce point, de tous temps, fait fausse route. Cela est tellement vrai que Wohlenberg fait, par hasard, un rapprochement dont il ne réussit pas lui-même à comprendre la portée.

Au moment, en effet, où Wohlenberg parle de la danse de

1) *Novum Testamentum graecum*, Amsterdam, 2 vol. 1751-1752.

2) N. T., I, p. 411, col. 2, *in fine*.

3) *Op. cit.*, p. 183.

4) *Ib.* *Es soll eben etwas ganz ungewöhnliches geboten werden.*

Salomé, il mentionne dans une note, comme *pendant*, l'histoire de Vashti¹.

Si nous réussissons à éclairer ce récit par le fond même, nous verrons, tout à l'heure, à quel point cet épisode, dans le Nouveau Testament, est, non pas un *pendant*, mais une *réplique*, comme cela arrive quelquefois, d'un épisode de l'Ancien. Ni *pendant* ni *réplique* ne sauraient toutefois s'appliquer au passage rappelé par Wohlenberg et que, il est vrai, il arrive aussi à d'autres commentateurs de citer, mêlant, où il ne faut pas, Vashti et Salomé.

Il n'y a entre les deux récits aucun rapprochement à faire, dans le sens chorégraphique où l'entendent ces philologues.

Assuérus n'a jamais demandé à l'« altière Vasti » de danser devant sa cour, ni même d'y paraître nue; rien dans le texte n'autorise cette supposition; il veut simplement² qu'elle paraisse devant ses nobles, afin qu'ils admirent sa beauté. Cela déjà la révolte à soi seul et elle refuse. On voit, *a fortiori*, combien une danse l'aurait impressionnée. Il ne passe même pas dans l'esprit du prince de la lui demander.

Nous concluons donc de ce qui précède que cette danse de Salomé est quelque chose de monstrueux et d'inouï.

Cela même doit nous mettre en mesure de pénétrer la pensée de l'apôtre. Mais, d'abord, il faut que nous exposions un point de méthode qui, nous l'espérons, nous fera voir les choses sous un autre jour.

Ce point de méthode, sans doute peu nouveau en lui-même, ne saurait avoir d'intérêt que par le biais sous lequel il se présente à cette place.

Nous voulons dire, simplement, que pour entendre, dans leur vrai sens, les paroles du passé, il faut se faire une oreille rétrospective, de façon à comprendre ces paroles exactement comme les comprenaient les contemporains. Cet effort

1) « Vgl. als Gegenstück zu dieser Tänzerin Vashti Esth. I, 12, 13 » p. 182, n. 65^a. A lire ici A. Loisy, *Ev. syn.*, I, (1907), 926.

2) Esth., I, 10-12. Voyez *Esther* dans le *Handb.* de Nowack, VI, 2 (1901), p. 146.

nous amènerait bientôt à reconnaître que telles ou telles propositions, telles ou telles phrases, chez les auteurs anciens, ne nous apparaîtraient plus comme des *faits que l'on constate*, mais comme des *jugements que l'on énonce*.

Expliquons nous par quelques exemples pris dans les circonstances les plus courantes de la vie de tous les jours.

Nous rencontrons dans la rue telle personne que nous voulons décrire à un ami. Si c'est une dame, nous relèverons, je suppose, dans sa toilette, ce détail, qu'elle porte un *chapeau à aigrettes*.

Ce n'est pas seulement ici un *fait* que nous constatons. C'est un *jugement* que nous portons sur la dame elle-même. Nous la caractérisons par ce trait d'une façon plus précise, puisque nous savons qu'un chapeau à aigrettes est d'un certain prix. Il faut remarquer que ce détail n'est une caractéristique que pendant le temps plus ou moins long, peut-être un an, peut-être six mois, où l'aigrette est à la *mode*. Si la mode passe, le prix baisse et notre caractéristique change de sens totalement.

Or, il faut bien nous le dire : il y a beaucoup de phrases du passé que nous sommes impuissants à comprendre, faute de ces menues notions que nous cueillons si facilement autour de nous, rien qu'en vivant de l'air de notre temps.

Il convient d'avoir bien soin d'ajouter maintenant qu'une phrase de ce genre, au lieu de relater un *fait* observé par soi-même, un fait exact, peut aussi bien contenir une *appréciation*, qu'à distance on risque souvent de prendre pour un fait. Si l'on dit de quelque femme légère ou que l'on veut caractériser comme telle : « Oh ! celle-là ! On la connaît bien ! Elle pratique la danse du ventre », cela ne signifie point forcément ce que j'affirme. Je n'avance pas un fait : je porte un jugement sur la personne dont je parle. *La danse du ventre* ou le *ὠρχήσατο* de l'apôtre, se valent comme jugement moral.

Le sens des paroles du passé ne nous est livré que par des circonstances plus ou moins connues de ce passé. On se rappelle peut-être l'épisode de l'empereur Théophile et de Cas-

sia¹. L'empereur Théophile dit à la candidate au trône : « C'est par la femme que nous est venu le Mal ». A quoi Cassia, on s'en souvient, répond : « Mais c'est aussi de la femme que provient le Bien ».

Les byzantinistes les plus distingués se sont, sans plus ample examen, trompés à l'envi sur le sens de ces paroles, pour avoir cru simplement que ce sens ne se rattachait pas aux préoccupations de l'époque. Ces considérations philosophiques, que le chroniqueur prête à ses personnages, sont, comme nous l'avons établi, des *jugements* qu'il porte et désire nous faire porter sur eux. L'erreur de nos historiens consistait en ceci, c'est qu'il était impossible qu'un écrivain iconolâtre — et nous n'avons les œuvres que de ceux-là — pût parler avec sang-froid d'un empereur iconoclaste, et parler de sang-froid veut dire, la plupart du temps, ne pas utiliser la légende hostile à cet empereur.

Dans l'aventure de Salomé il est également nécessaire de transposer, de nous reporter à l'époque. Il est donc essentiel de nous figurer ce milieu spécial, dont nous avons dit un mot au début et dans lequel courait le récit de la décollation : c'était le milieu chrétien primitif, le milieu apostolique, honni, persécuté, frémissant encore du meurtre de saint Jean-Baptiste. Ce que celui-ci représentait de messianique en lui et de divin, il n'est pas besoin de longues dissertations pour le rappeler : il suffit de renvoyer au début de l'Évangile selon saint Marc (1, 1-8) et surtout à celui de saint Luc (1, 1-25), où son rôle est tellement marqué. Jésus est Jean ressuscité (Marc, 6, 14) et Jean lui-même incarnait le gigantesque Élie².

Voilà l'homme, voilà le saint personnage que vient faire périr Hérode ! Il était impossible de ne pas flétrir à tout prix ce crime abominable, le crime de ce politicien. Car, enfin, si nous y sommes habitués, nous, depuis le temps, on en sentait,

1) *Cassia et la Pomme d'or*, Annuaire de l'Ecole pratique des H. E., 1910-11, p. 5-54 et *ibid.*, 19-20.

2) *Ibid.*, 15; voir Renan, *Vie de Jésus*, p. 98-116.

dans le temps même, toute l'abomination. Il y a, pourrions-nous dire, quelque chose de respectable dans l'empressement avec lequel fut adoptée, perfectionnée, en quelque façon, la légende vengeresse, qui consolait des persécutions subies, qui stigmatisait un prince scélérat, et, à y bien réfléchir, le fait que tout ce récit n'est vrai que d'une vérité symbolique, nous permet de mieux plonger dans le cénacle des premiers âges apostoliques, cénacle restreint, passionné, d'une foi ardente, d'une imagination miraculeuse.

La grande erreur historique, pour nous, dans cette question, consiste en ce que l'on ait pu admettre qu'un apôtre était capable de parler de sang-froid d'un Hérode. Il se plaît, au contraire, à accumuler sur lui toutes les horreurs imaginables, tel tout ce passage de Marc (6, 17-29). Quand l'apôtre dit : ὀρχησαμένης (v. 22) ou ὀρχήσατο (Mt., 14, 6), quand il nous apprend, par l'emploi d'un mot pareil, la danse de cette princesse dans un banquet d'hommes, il faut bien se garder de croire que c'est là un *fait* qu'il constate, c'est un *jugement* qu'il porte et des plus durs. Il flétrit cet homme et cette cour devant lesquels se produit naturellement ce fait *inouï* et *monstrueux* de la danse exécutée par un χοράσιον. C'est pour cela que ce trait a été choisi entre tous, précisément parce que, comme nous le démontrions plus haut, la danse, aux yeux de ces chrétiens particulièrement imbus d'hébraïsme, nourris du Vieux Testament, représente une chose abominable.

Et mille autres détails maintenant prennent une importance nouvelle, parce qu'à ce jour tout le passage s'éclaire.

Ainsi, les commentateurs s'efforcent, avec autant de conscience que de naïveté, de déterminer le sens exact de γενεσίῳς (v. 21) et de savoir si ce mot signifie *jour de naissance* ou *anniversaire de l'avènement au trône*. La plupart, après discussion, se décident pour le premier sens¹. Rüegg² tient pour

1) Voir Nösgen, 328, col. 2 ad 22; Holtzmann, 138-9; B. Weiss, 97, de même dans *Die vier Evangelien im berichtigten Text*², 1905, p. 207; Wellhausen, 47; Klostermann, ad 21; Wohlenberg, 182, 62.

2) *Op. cit.*, 326, 27.

l'anniversaire de l'avènement au trône. En réalité, la question n'est pas là. Schürer, chez lequel on trouvera sur la matière la documentation la plus exhaustive¹, a, du moins, le mérite de nous apprendre — sans en tirer d'ailleurs aucune conclusion — que, d'après les observations d'Origène et de saint Jérôme, dans leur commentaire sur Matthieu 14, 6, les γενέσια — peu importe le sens de ce mot — n'ont jamais été fêtés, dans la Bible, que par le seul Pharaon. Nous voici pour le coup au vrai point de vue, échappé à Schürer tout le premier. Le mot de l'apôtre ne constate pas un fait; il contient une flétrissure. Hérode et Pharaon sont sur le même pied². Là est bien la vraie *réplique*.

Ce qui suit est encore plus suggestif.

Nous avons eu soin de remarquer, en commençant, que Salomé n'était nommée ni dans Marc, ni dans Matthieu, ni dans Luc. Mais, dans Marc, nous avons une variante des plus intéressantes, au verset 22 : au lieu de εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (*la fille d'Hérodiade elle-même étant entrée*), on lit : εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ τῆς Ἡρωδιάδος (*la fille d'Hérode, Hérodiade, étant entrée*) — et cela se lit dans $\aleph$ B D L, ainsi donc dans $\aleph$, c'est-à-dire dans le *Sinaiticus* en personne ! Les trois autres mss B D L, surtout B, sont loin de manquer d'importance³.

Cela reviendrait à dire que le roi Hérode Antipas a fait danser dans un banquet sa propre fille, laquelle, dans l'esprit des gens ne pouvait s'appeler qu'Hérodiade.

1) Voir Schürer, *op. cit.*, I², p. 440, n. 27.

2) Orig. Comment. in Matth., t. X, 22, 471 A (dans Migne, Orig. 3, XII, 1857) : ἡμεῖς δὲ, ἀπ' ἐκείνου ταύτην εὐρόντες ἀφορμὴν, ἐπ' οὐδεμιᾶς Γραφῆς εὗρομεν ὑπὸ δικαίου γενέθλιον ἀγόμενον. ἄδικος γὰρ μᾶλλον ἐκείνου τοῦ Φαραὼ ὁ Ἡρώδης καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου μὲν ἐν γενεθλίῳ ἀρχισιτοποιὸς ἀναιρεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου Ἰωάννης, « οὐ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐδεὶς ἐγήγερται. » — S. Hieronymi *Commentaria in evangelium S. Matthaei ad Eusebium*, Paris, 1892, t. I, ad Matth., XIV, 6 : Nul- lum alium invenimus observasse diem natalis sui, nisi Herodem et Pharaonem, ut quorum erat par impietas, esset et una solemnitas. — Ainsi donc les Pères de l'Eglise eux-mêmes signalent la *réplique*.

3) « Voir Tischendorf, *Novum Testamentum graece* (octava critica maior), I, 1869, p. 1x s.

Naturellement, cette leçon n'est admise nulle part. On lui fait toutefois les honneurs de la discussion, mais c'est pour démontrer que cette variante ne tient pas debout. Holtzmann la déclare « exegetisch und historisch unmöglich¹. » Schürer, consciencieusement, la rejette². M. Swete, si judicieux, n'en veut à aucun prix³. Klostermann observe, en rêvant, qu'Hérode a peut-être eu quelque fille de ce nom, demeurée inconnue⁴.

Et quelle est la raison dernière et profonde pour laquelle cette leçon est proscrite sans pitié ?

C'est qu'il n'a pas existé de fille d'Hérode du nom d'Hérodiade et que Josèphe, l'historien, nous déclare en propres termes que la fille d'Hérodiade, la femme d'Hérode, n'est autre que Salomé !

Ainsi donc, voici, de par la volonté de la critique germanique, saint Marc forcé d'être dans ses généalogies aussi rigoureux que Josèphe.

Voici saint Marc forcé par la même critique de ne parler que de personnages qui ont existé.

Nous nous permettons de le dire ; il est stupéfiant que l'exégèse biblique en soit encore là, surtout dans une question qui ne touche point au dogme. Gardons-nous de préciser un texte, comme celui-ci, dont le caractère le plus précis est précisément l'imprécision. Dans l'espèce, il ne s'agit nullement de savoir si, oui ou non, il a existé une fille, Hérodiade ou Salomé, issue d'Hérode. Ce qui est en question, uniquement, c'est de savoir si, dans l'esprit des gens, si, nommément, dans l'idée de saint Marc, Hérode a pu avoir une fille et s'il y avait à cela pour lui un motif sérieux.

Il y aurait justement — et nous venons de l'expliquer — des raisons solides qui légitimeraient la leçon *αὐτοῦ* et, avec elle, l'existence, dans l'imagination ou la tradition chré-

1) *Op. cit.*, p. 139.

2) *Op. cit.*, I^{er}, 366.

3) *Op. cit.*, p. 125, *ad* 22.

4) *Op. cit.*, p. 51, *ad* 22.

tiennes aux origines, d'une fille d'Hérode que celui-ci aurait fait danser devant lui.

Toujours est-il que, dans le récit de saint Marc, un fait énorme nous est mentionné, devant lequel la critique est restée imperturbée.

Hérode est ravi de la danse exécutée devant lui et ses primats, à telles enseignes qu'il promet la moitié de son royaume à la danseuse.

La moitié de son royaume, nous savons ce que cela veut dire. Assuérus, à deux reprises, fait la même promesse à Esther : ἕως τοῦ ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου, καὶ ἔσται σοι (Esth. 5, 3) et encore (ib. 7, 2) καὶ ἔστω σοι ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου. M. Wohlenberg, tout à l'heure, rapprochait l'Ancien Testament; mais le sens du rapprochement de cette nouvelle *réplique* lui échappait.

Le passage est pourtant significatif : à qui fait-on ces sortes de promesses ? A des personnes pour lesquelles on éprouve des sentiments d'amour. Comment, sans cela, Hérode en viendrait-il à promettre la moitié de son royaume à sa bru ? N'y a-t-il pas là de sa part comme une intention de faire de sa bru sa maîtresse ? Voyez alors combien sa noirceur serait encore plus abominable, si cette bru, c'était sa fille. La simple constatation d'un fait pareil est bien un jugement que l'on porte et même, dans l'espèce, une flétrissure définitive que l'on jette sur un monstre tel qu'Hérode.

Grammaticalement, en nous plaçant sur le terrain du grec, il n'y aurait qu'un moyen de couvrir αὐτῆς du verset 22 : ce serait de le comprendre à la moderne où αὐτῇ se prodigue plus qu'en grec ancien et avec une intensité moindre. Αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος, en grec moderne, voudrait dire : de *cette* Hérodiade. Or, cette façon de parler n'est nullement ici à sa place. Le pronom ne se justifie donc ni dans l'usage ancien ni dans l'usage moderne.

L'explication par l'hébreu aurait plus de consistance. Wellhausen, en effet, soupçonne, nous l'avons vu, quelque araméisme. Ici nous étions sur un terrain plus solide, et, pour

ma part, je serais d'autant plus prêt à écouter l'avis d'un hébraïsant de profession que, dans ma toute petite et infime pratique, commentant tous les ans les écrits évangéliques à l'École des Hautes Études, je m'aperçois combien il est difficile de tirer un sens précis du grec, si on ne suppose pas, dans la plupart des cas embarrassés, le mot hébreu par derrière¹. Mais, cette concession faite à l'hébreu, nous n'avons pas besoin d'y recourir en l'espèce. Wellhausen parle de

1) Voici un exemple, entre plusieurs autres, à propos d'un passage de quelque importance. Dans Marc, 6, 48 (περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, *en marchant sur la mer*) et 49 (cf. Mt., 14, 25, 26, 29; Jo. 6, 19), le *lac* de Tibériade, λίμνη, *lac*, chez les Grecs (cf. Pausanias, V, 7, 4 etc.) est appelé ici *mer*, θάλασσα, simplement parce que l'hébreu יָם a les deux sens de *lac* et de *mer* (de même, en arabe — voir les dictionnaires — la racine بحر sert à désigner la *mer* et le *lac*, le *lac* étant conçu comme une *petite mer*, parce que l'on ne semble envisager, dans les langues sémitiques, que l'étendue d'eau; songez, encore aujourd'hui, au turc كيليدبحر Kilidbahar, *la clef de la mer*, où, à côté de *bahar*', emprunté à l'arabe, *kilid* n'est autre chose que le grec moderne κλειδί, par emprunt mi-populaire, mi-savant à cause du δ transcrit par un >). De sorte que, lorsque l'on traduit soit par: *marchant sur la mer*, soit par: *ambulans* ou *ambulantem supra mare*, on traduit exactement le grec, inexactement l'hébreu qui est derrière (que derrière le grec néo-testamentaire, il y ait des locutions et des conceptions hébraïques, tout le prouve, fût-ce le seul emploi, ci-dessus, de θάλασσα pour *lac* et ce fait universellement connu que le pluriel *cieux* — οὐρανοὶ et *caeli* — n'existe en grec et en latin que depuis leur contact avec l'hébreu). De même, dans Mt., 14, 29 τὰ ὕδατα représente tout de go ἕρπον, littéralement, *les eaux*, avec le même pluriel d'étendue que tout à l'heure; donc, il marchait *sur les eaux* — et non pas *sur les flots*! Mais l'effet, dans les deux passages, devient plus saisissant par l'emploi de θάλασσα, *il marchait sur la mer*; de même *sur les flots* (ὕδατα, *super aquam*, la Vulgate). — D'autre part dans l'étude de ces textes, il ne faut jamais perdre de vue, à côté du point de comparaison hébreu, la comparaison tout aussi décisive du *grec moderne*, j'entends le *sermo* le plus *vulgaris*, celui de la plaine et de la montagne; peu importe, au surplus, que ce second terme de comparaison conduise à des conclusions affirmatives ou négatives. C'est ce dernier cas qui se présente ici. Περιπατεῖν, sous la forme normale περπατῶ, n'a le sens de *marcher* qu'en grec moderne (déjà au x^e s., dans Const. Cerim., 249, 21; 484, 19, 20, 21; 485, 1, 2, 4, 5, 7, 10: cela semble bien être le sens usuel; absent dans H. S., Du Cange, Sophocles). Mais il me paraît difficile que, à l'époque des Évangiles, περιπατῶ

¹ Notre *faute d'orthographe* est intentionnelle par les deux *yé* (كيليد au lieu de كليلد); dans l'écriture turque il y a tendance aujourd'hui à multiplier les notations, des voyelles.

l'araméen avec un certain doute. Le grec, le moderne comme l'ancien, n'ont, au contraire, rien de douteux ; αὐτοῦ ne cause pas la moindre difficulté de sens ou de syntaxe, tandis que αὐτῆς ne se soutient pas. En deux mots, s'il s'agit de la fille d'Hérodiade, le texte offre des obscurités (αὐτῆς) ; il est tout clair, s'il s'agit de la fille d'Hérode (αὐτοῦ).

Un autre jugement plutôt que l'énoncé d'un fait est contenu dans l'emploi du mot κοράσιον, sur lequel on s'escrime également. Nous avons vu, au début, ce qu'en dit M. Théodore Reinach. On discute beaucoup sur l'âge probable de la personne à cette époque et sur la portée du mot, dans les commentaires¹. Mais la question, encore une fois, n'est pas là. La chose essentielle est que ce soit un κοράσιον, une vierge, que l'on ait vue ainsi danser. Ajoutons ici cette autre remarque que, au moment où elle va épouser le roi, Esther est appelée également κοράσιον². Voilà qui constitue encore une vraie *réplique*.

puisse signifier *marcher*, comme on se plaît à le traduire. C'est, sans aucune hésitation, à cette place, le sens ancien : *se promener, marcher autour, ambuler*, dit la Vulgate. *Marcher sur* se serait dit βαίνω ou ἐπιβαίνω. Au surplus, voyez Mt., 4, 18 Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, où le sens est clair : παρὰ, c'est à savoir « *le long de la mer de Galilée.* » La traduction littérale serait donc : *se promenant (sens de déambuler) sur le lac (Marc) ou : sur les eaux (Matthieu)*. Le point de départ de tout l'épisode est certainement un περίπατος (περί, *autour*), un simple tour du lac de Génésareth. — En traçant ces dernières lignes, nous tenons à bien spécifier que nous n'ignorons pas l'admirable et lumineuse méthode de M. Renan, suivant lequel, par opposition avec D. Strauss, le miracle n'a pas besoin d'être expliqué, interprété et discuté (voir *Vie de Jésus*, 144 s., 171 s., où les versets que nous étudions ne sont même pas mentionnés) : l'histoire n'a point à s'occuper du surnaturel. Mais tout est vrai dans cet ordre d'idées : il y a, malgré tout, à rechercher parfois la *genèse* même du miracle, la voie — souvent grammaticale — par laquelle, insensiblement, on passe du naturel au surnaturel. De toutes façons, importe-t-il de fixer d'abord le sens des mots. C'est ce que nous avons essayé de faire pour ce passage à l'aide du grec moderne et de l'hébreu, dans cette longue note où quelques points de méthode nous ont paru intéressants à établir.

1) Voir, au passage, les différentes références de la p. 134 n. 3. Voir surtout Schürer, I^{er}, p. 442, n. 29 et, numismatiquement, *ib.*, Beilage I, 714.

2) Esth., 2, 9. L'équivalent hébreu de κοράσιον est ici נַעֲרָה. Voir le *Thes.* de Gesenius, I, 894 b, *puella, infantula, adolescentula*, נַעֲרָה, *ancilla*, et aussi *nomen mulieris*. Donc, à peu près, toutes les conditions et tous les âges.

Le rôle d'Hérode en ce récit apparaît maintenant avec clarté, dans ses moindres traits, sans parler des traits principaux que nous venons de passer en revue. Sa faiblesse est insigne; c'est pour n'avoir pas écouté le Baptiste qu'il se laisse prendre à d'indignes pièges de femmes¹.

Cette soumission même aux conseils de Jean (Mc., 6, 20), l'ennui qu'il éprouve de la promesse faite (ib. 26), ne sont là nullement pour faire ressortir la délicatesse d'Hérode, par opposition, par exemple, avec la conduite des deux femmes, mais uniquement pour établir le pouvoir du Baptiste, même sur un monstre de cette envergure. Le point essentiel, en l'espèce, c'est le serment (ὄμοσεν, v. 23), ce qui est aussi en la circonstance, un acte impie².

Mais le point culminant de toute la scène, la façon même dont la décollation a lieu, en dit assez long sur le caractère légendaire de tout le morceau.

Klostermann relève la cruauté et même, marque-t-il avec soin, la *crudité* (Roheit) de cette exécution³. Il cite un passage de Tite Live⁴ et renvoie, au surplus, à Wetstein⁵, auquel il emprunte ses propres citations et chez lequel nous voyons plusieurs curieux exemples d'ennemis insultant la tête coupée de leur adversaire, notamment l'exemple de

1) Voir Wohlenberg, *op cit.*, p. 183.

2) Klostermann, p. 51, *ad* 23 : « Wie im Märchen fängt sich der König durch seinen Eid, vgl. Ovid Metam. II 44 ff. III 288 ff [épisodes de Phaéthon et de Sémélé] ». Tout à fait à côté. Les contes sont ici hors de jeu. C'est le *serment* qu'il importe de stigmatiser. Voir saint Jérôme : Hieron. *op. laud.*, *ad* XIV, 9 : *Propter iusjurandum jussit dari. Scelus excusat juramento, ut sub occasione pietatis impius fieret. Et propter eos qui pariter recumbebant, vult omnes sceleris sui esse consortes, ut in luxurioso impuroque convivio* [cf. Orig., *op. laud.*, 471 B ἡ Ἡρωδιάδος ὀρχησις ἐναντία τῇ ὀρχήσει ἀγία] *cruentae epulae deferrentur.* — Voir aussi le long commentaire à XIV, 9 *Et contristatus est rex.* La conclusion est que : *Dissimulator enim mentis suae et artifex homicidii, tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente.* — Parmi les chrétiens, personne donc ne s'y trompait.

3) *Op. cit.*, p. 51, n. *in fine*

4) Tit. Liv., XXXIX, 43.

5) Wetstein, t. I, 413 suiv., *ad* 10 et 11.

Fulvie conspuant la tête de Cicéron¹. Mais, par un singulier mouvement de critique, Klostermann, qui, pourtant, parle ici de « serments pareils à ceux des contes² » cite ces faits comme des précédents destinés à établir l'authenticité du récit évangélique. Il n'y a plus, nous semble-t-il, dans ces déductions, ni grande rime ni grande raison.

Ce qui doit frapper dans ce récit, c'est que, à chaque détail nouveau, une invraisemblance nouvelle nous apparaît ; car, enfin, nous sommes à un banquet ; Jean est en prison ; pour donner des ordres, pour les exécuter, pour aller et venir, il faut bien une couple d'heures, en se dépêchant. Que font les convives pendant ce temps et Salomé attend-elle tranquillement, parmi les hommes, le retour du geôlier, puisque c'est à elle qu'il est chargé de remettre ce trophée (v. 28)? Où est sa mère, tandis que cela dure ? Dans la pièce à côté ?

A transposer de la sorte les événements dans la réalité, on voit que l'épisode évangélique peut difficilement passer pour de l'histoire. Ainsi, par exemple, en parcourant les textes heureusement réunis par Wetstein³, on voit, à simple inspection, que la *décollation*, survenue au cours d'un *repas*, qu'une tête ensanglantée détachée du tronc et apportée fumante à l'ennemi exultant, constituent un de ces *anas* dont les historiens anciens aiment à nous entretenir. En cherchant bien, on finirait par trouver que la mention du plat (*δίσκος*) répond à quelque mise en scène de la fable. Toujours est-il qu'en lisant les textes donnés tout au long par Wetstein⁴, en remontant depuis Philon le Juif⁵ jusqu'à Xénophon⁶, on s'aperçoit à quel point cela passait pour odieux d'ordonner une exécution capitale, le jour même de sa fête. L'exégèse n'a pas vu que c'est encore là, non pas sans doute un fait constaté, mais un nouveau jugement de flétrissure contre Hérode.

1) Diog. L., *Anaxarchus*, IX, 58 ; texte chez Wetstein.

2) Ci-dessus, p. 153, notre note 2.

3) Wetstein, t. I, p. 413, *ad Mt.*, XIV, 11.

4) *Ibid.*

5) Phil. jud., *In Flaccum*, II, p. 529, 4.

6) Hellen., IV [4, 2].

Tout donc concourt à démontrer le peu de fondement historique du récit. Ce n'est point toutefois ici ce que Klostermann, d'un jugement un peu sommaire et sans preuve, appelle une « stark novellistische Erzählung », *un récit fortement romanesque*¹. En creusant, on reconnaît dans plus d'un trait de ce passage des analogies précises, soit avec la Bible, soit avec la légende ou ce qu'on peut qualifier d'histoire légendaire.

La seule façon parenthétique dont le récit est engagé, suffirait à le faire suspecter : saint Marc, qui a recueilli la tradition dans ses moindres circonstances, fait l'effet de chercher à le placer, comme nous disons familièrement, puisque, parlant de tout autre chose, il se rappelle incidemment l'épisode, revient en arrière et, l'épisode terminé, poursuit le cours du récit commencé.

Ce qui achève la démonstration, c'est que Josèphe, historien fidèle et particulièrement au courant de tout ce qui concerne la famille des Hérodes, ne sait absolument rien du récit des évangélistes. Voici comment il nous raconte la mort de saint Jean-Baptiste².

Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινομένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινων ἀμαρτάδων παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεχκεκαθαρμένης· καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἤσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐώχεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν. καὶ ὁ μὲν ὑποψία τοῦ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ

1) *Op. cit.*, ad V, 17, p. 50.

2) *Ant. jud.*, XVIII, 116, éd. Niesse.

κτίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὀλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

Voilà qui est clair. Jean est tué pour des raisons purement politiques et religieuses dans lesquelles les femmes ne figurent pour rien¹. Nous ajoutons cette dernière constatation, que Jean-Baptiste n'a probablement jamais été *décollé*, du moment que chez le seul historien de profession, en quelque sorte, chez Josèphe, cette mort est relatée sans qu'il soit nullement question de *décollation*.

Nous devons donc innocenter Salomé, d'autant plus que son nom, par un contraste étrange avec la légende qui l'ensanglante, a le sens le plus pacifique du monde, puisque, suivant toute probabilité, il signifie la *Paisible* ou la *Pacifique*. Malheureusement, ce nom ne nous apparaît qu'en grec et nous ne le voyons nulle part écrit en hébreu. Il est cependant facile de l'imaginer sous la forme שְׁלוֹמָה ou שְׁלוֹמָה (plutôt que שְׁלֹמָה etc., à cause de l'ω), forme féminine qui serait — à peu près — à שְׁלֹמֹה — Salomon — ce que אִשָּׁה, *femme*, est à אִישׁ, *homme*, et מַלְכָּה, *reine*, à מֶלֶךְ, *roi*². Toujours est-il que שְׁלוֹמָה signifie bien *salut* et *paix*.

Ce fait a eu, dans l'onomastique chrétienne, une répercussion inattendue. On sait que des noms, d'apparence entièrement indigène, sont souvent de pures traductions d'une autre langue : Benoît, par Benedictus, remonte à l'hébreu בְּרֹךְ (*Baruch*), et le grec byzantin Σεβαστός, d'où Σεβαστόπουλος, ne

1) Stade (p. 516), se met plutôt à ce point de vue et mentionne à peine Hérodiade.

2) Voir Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. or.*, IV, p. 224 et, surtout, *Arch. Res. in Pal.*, I, 1899, p. 386-392, puis, p. 400-403, où l'équivalent et même les équivalents sémitiques de Σαλώμη sont compris tout différemment, d'une façon, d'ailleurs, aussi intéressante que brillante, mais qui ne nous convainc pas, malgré ce qui est dit de l'inscription tumulaire, p. 400-401 (comment שְׁלוֹמָה deviendrait-il ainsi un nom féminin et un nom propre? L'inscription doit se pouvoir interpréter autrement). — En ce qui touche le sens de *paix* et de *salut* (*ib.*, p. 387), cf. εἰρήνη πασι, très fréquent chez les chrétiens : Herwerden, *Lex. gr. suppl. et dial.*, I, 1910, s. v. εἰρήνη. Voir aussi plus loin.

peut être autre chose que le latin *Augustus*, introduit par Constantin le Grand dans la langue grecque, lors du transfert du siège de l'empire de Rome à Constantinople.

Pour Σαλώμη, nous n'avons pas grands éclaircissements dans les ouvrages que l'on peut réunir et consulter sur l'onomastique juive¹.

Mais il est d'autant plus facile de voir que Salomé a aidé à la propagation de Εἰρήνη, que ce dernier nom existait en grec ancien seulement à l'état sporadique, pour des noms de personnes² et pour des noms de divinités³; mais, à partir de l'époque chrétienne, il a pris un développement considérable⁴.

Ainsi donc, la *Salomé* hébraïque subsiste aujourd'hui dans la chrétienne *Irène*.

A quel point ce nom s'est répandu chez les Grecs, on peut le voir au nombre de diminutifs et caritatifs soigneusement recueillis par A. Ch. Boutouras, dans un bon livre⁵. Il n'est nullement extraordinaire que ce nom ait eu tant de succès, étant donné l'importance dans le christianisme de l'idée de *paix*. Naturellement, *Salomé* a tout de suite été une bonne

1) E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen*, Haarlem, 1876; Buchanan Gray, *Studies in hebrew proper names*, London, 1896; Scerbo, *Lessico dei nomi propri ebraici*, Firenze, 1913, et, tout récemment, Fr. Wutz, *Onomastica sacra. Untersuch. 3. Liber interpretationis nominum hebraïcorum des Hl. Hieronymus*, 1914 (= T. u. U. III, 11 B.) — Δ. Μαρχοπούλου 'Η ἑλληνικὴ ὀνοματολογία, Smyrne, 1909, est un livre bien intentionné, mais superficiel et — sans index!

2) Voir I. Kirchner, *Prosopographia attica*, I, 1901; 3 Εἰρήνη seulement.

3) Voir Pape-Benseler, 1884, s. v.

4) Voir rien que dans U. Chevalier, *Répertoire des sources du m. d.*, *Bibliographie*, I, 1905, s. v.; cf. *ibid.*, *Irénée*, si fréquent; dans H. Dessau, *Prosopographia imperii romani saec. I, II, III*, Berlin, 1887, p. 154, un *Irenaeus* seulement = Jos. A. J., 17, 9, 4 et Bell. J., 2, 2, 3. — Macler, *op. laud.*, p. 612, mentionne la fréquence de ce nom dans les dynasties palestiniennes. — Epigraphiquement, pour le grec, rien ne serait plus facile que de grossir la liste, depuis le C. I. G., IV, 3 (*Index* de Roehl, IX, *Nom. vir. et fem.*, p. 85, col. 1; voir Kaibel, I. Gr., n. 698, 6-7, etc.; C. I. A., III, 1, n. 60, 5, etc.), jusqu'aux plus récentes découvertes papyrologiques (Fr. Preisigke, *Sammelb. gr. Urk. aus Aeg.*, II, 1913, n. 2486, etc., etc., etc.).

5) Τὰ ἑλληνικὰ κύρια ὀνόματα, Ath., 1912, p. 64 (ajoutez à la liste 'Ερῆ et Πηνιό, Chio).

fortune pour les *Onomastica sacra*¹. Mais voici qui est significatif. Moïse Schwab² a relevé la très curieuse inscription suivante : Μνημιον των Βιζζου ενθα κιτε Ρεβεκκα η μητηρ Μαννου Ειρηνη [n. c.] שׁלֹמִי.

C'est presque la preuve matérielle de ce que nous avançons et ce qui nous explique comment, sur l'hébreu Salomé, Ειρήνη, *Irène*, est devenu dans l'Orient chrétien un nom assez courant. Dans 'Ερή, dans 'Ερήνη etc., le changement moderne de *ir* en *er* est régulier⁴.

(Clos le 1^{er} octobre 1915.)

Jean PSICHARI.

1) Cf. Wutz, *Onom. S.*, op. cit., 41 *Salome pacifica* et la remarque, *ibid.*, que le nom est trop *allgemein*, pour pouvoir être contrôlé à chaque fois. Il est curieux de noter l'absence de Σαλώμη dans A. de Lagarde, *Onomastica sacra*, I, 1870. Cf. p. 197, l. 25 Σαλὼν εἰρηνεύων.

2) *Rapport sur une mission de philologie en Grèce*, dans les *Nouv. arch. des miss. scientif.*, N. S., fasc. 10, 1913, p. 42.

3) Il va de soi que שׁלֹמִי est une formule (voir Preisigke, op. cit., 2654) pouvant accompagner toutes sortes de noms propres. — Ailleurs, p. 25, c'est Ειρήνη qui est transcrit en sémitique par הַנְּעָ. La transcription, sûre d'ailleurs, est de M. Schwab. Cf. aussi, p. 58. Il y a une Σαλώμη, p. 72. Voir Wutz, *On. S.*, op. cit., 109 Σαλήμ εἰρήνη, Σολομών ἐρμηνεύεται εἰρηνικός, Σαλήμ ἐρμηνεύεται εἰρήνη; rappr. *ibid.* *Salomi pax mea* et p. 581 *Salama pacifica*.

4) Voir mon *Apologie*, 'P. x. M., III, Paris, 1906, p. 184 suiv.

LES ANGES DU PAGANISME

Une brève dédicace, trouvée récemment dans les ruines de Sarmizégétusa en Dacie, ne paraît pas avoir été suffisamment élucidée par ses éditeurs¹, qui n'en n'ont peut-être pas aperçu toute la signification. En voici le texte :

Deo Aeterno et Iuno|ni et angelis | M. Procilius Aphrodisius aug(ustalis) col(oniae) metropol(eos) | et Seximia Hermione | et Procilia filia | colitoribus d(onum) d(ederunt) p(osuerunt).

Il s'agit donc de quelque don fait par M. Procilius Aphrodisius, augustale de la colonie de Sarmizégétusa, métropole de la Dacie, par sa femme Seximia Hermione et par sa fille Procilia à une association religieuse (*colitoribus*), — une des nombreuses confréries qui dans cette province et en particulier dans cette ville adoraient les dieux orientaux. Nous savons en effet que *deus Aeternus* est un nom latin fréquemment prêté aux Baals solaires des Syriens. Les Sémites avaient conclu de la constance des révolutions sidérales à leur perpétuité, et ils regardèrent les astres « invincibles » comme des puissances divines dont l'action était sans commencement et sans fin². Ils substituèrent ces « Éternels » aux anciens « Immortels ». Dans notre inscription, le Baal est associé à une *Baalat*, qui prend, ainsi qu'il arrive souvent, le nom de Junon, comme reine des cieux³. Mais, fait jusqu'ici unique, à ce couple divin sont joints des

1) Béla Jano, *Archäologiai Értesítő*, 1912, p. 390 ss.; G. von Finaly, *Jahrb. arch. Inst.*, XXVIII, 1913, Anzeiger, p. 334; Cagnat et Besnier, *Année épigraphique*, 1914, n° 106 = *Rev. archéol.*, 1914, I, p. 476.

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2^e éd., p. 191 ss.

3) Cf. par exemple *C. I. L.*, VI, 364-366, 413 = Dessau, *Inscr. selectae*, 4320-2.

angeli, sans qu'on voie clairement s'il s'agit des anges en général ou de ceux des deux divinités nommées avant eux.

Cependant une autre inscription rend la première interprétation plus vraisemblable. Ce n'est pas la première fois, en effet, que les *angeli* apparaissent dans l'épigraphie des provinces danubiennes. En 1904, on trouva à Viminacium, en Mésie, un autel avec la dédicace : *Diis an|gelis | M. Aur(elius) Cel|sus votum posuit l(ibens) m(erito)*¹. Ces « dieux anges », ne peuvent évidemment être ni juifs, ni chrétiens.

On connaît d'ailleurs depuis longtemps une dédicace, mise au jour près du port d'Ostie, où un dieu syrien, le Hadad de Balbek ou Jupiter Héliopolitain, porte le titre d'*angelus* : *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) | angelo | Heliop(olitano) | pro salute | imperator(is) | Antonini et | Commodi | Augus(torum) | Gaio-nas | d(onum) d(edit)*². Années 177-180.

M. Isidore Lévy a rapproché de ce texte les bas-reliefs de Baitocécé et de Balbek où l'aigle de Zeus tient dans ses serres le caducée d'Hermès, et il en a conclu que le Baal d'Héliopolis, qualifié d'*angelus*, était conçu comme psychopompe. M. Dussaud a appuyé cette explication de nouvelles preuves³, et nous verrons plus loin (p. 178) que les anges du paganisme sont en effet regardés comme les conducteurs des âmes.

Ce *Jupiter angelus*, adoré par les Syriens d'Ostie, répond exactement à Malachbel, un des dieux principaux du panthéon de Palmyre, dont le nom ne semble pas signifier, comme on a voulu le traduire, le Bel-roi (מלך = *melek*), mais le Bel-messager (מלאך = *malakh*) ou peut-être le « messager de Bel »⁴.

Les troupes syriennes portèrent le culte des anges en

1) Vulić, *Jahresh. Inst. Wien*, VIII, 1905, Beiblatt, p. 5, n° 11.

2) *C. I. L.*, XIV, 24 = Dessau, 4294.

3) Isidore Lévy, *Cultes syriens dans le Talmud* (Revue des études juives, XLIII), 1901, p. 5; Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 23 ss. et *C. R. Acad. Inscr.*, 1906, p. 74, n. 4.

4) Peut-être aussi un *Ba'al Malakh* figure-t-il dans le traité conclu entre Asarhaddon et un roi de Tyr au VII^e siècle (Chantepie de la Saussaye, *Hand-*

dehors de leur patrie. Des archers d'Hémèse, stationnant en Égypte en même temps que des *vexillationes* de la légion III *Gallica* et de la légion I *Illyrica*, font à Koptos en 316 et à Syène en 323, des dédicaces d'un grec barbare μεγάλη Τύχη τῶν ἀγγέλων¹. Nous reviendrons tantôt sur le sens de cette expression².

Des inscriptions d'une date plus ancienne, trouvées à Stratonicee de Carie, trahissent la même influence syrienne : elles sont consacrées Διὶ ὑψίστῳ καὶ θεῷ ἀγγέλῳ et Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ³. Zeus Hypsistos est, on le sait, une appellation souvent usitée pour le dieu suprême des Sémites, conçu comme siégeant au plus haut des cieux au-dessus de la sphère des étoiles, qu'on l'appelle *Ba'al shammin* avec les

buch der Religionsgeschichte, 3^e éd., t. I, p. 368), mais la lecture est douteuse. — Philippe Berger a voulu traduire le 𐤌𐤓𐤕𐤕 𐤇𐤌 de l'inscription phénicienne C. I. Semit., I, 8, par « Ange (𐤇𐤌) d'Aštoret », c'est-à-dire la déesse elle-même se manifestant sous une forme visible, comme « l'ange de Jahvé » dans l'Ancien Testament selon l'interprétation traditionnelle (Philippe Berger, *L'Ange d'Astarté* dans *La Faculté de théol. protest. à Édouard Reuss*, 1879, p. 37 ss.). Mais il ne semble pas que cette interprétation soit admissible. Le Malak-Aštoret paraît être « Malak (époux d') Aštoret ». — Astres ἄγγελοι dans l'exposé de la doctrine des Chaldéens que donne Diodore de Sicile II, 30, 6; cf. *infra*, p. 174, n. 3.

1) Milne, *Catalogue du Musée du Caire; Inscriptions grecques*, 1905, p. 45, n° 9272 = Cagnat, *Rev. archéologique*, XXV, 1894, p. 402, n° 163 = Ricci, *Arch. f. Papyr.*, II, 1903, p. 451, n° 94. Coptos (Kouft) : Ὑπὲρ εὐχῆς (τύχης ?) τῶν ἀγγέλων Ἑμεσηνοὶ ἀνέθηκαν · | νόοις (?) τὸν ἀρχιερέα Διονύσι(ο)ν ἐν τῇ καλῇ ἡμέρᾳ · μνήσθη | Ἀραβία · Βάσος ἔγραψεν · μεγάλη Τύχη τῶν ἀγγέλων | ὑπὲρ σωτηρίας τῆς οὐξιλλατίωνος λεγ(εωνῶν) γ' Γαλλικῆς καὶ α' Ἰλλυρικῆς τῶν ὑπὸ Οὐικτωρινὸν πραιπόσιτον · | ἔτους ξκχ' μηνὸς Λώου εἰ' (9 juin 316). — *Ibid.* 9238 = Cagnat, *l. c.*, XXVI, 1900, p. 312, n° 29 = Ricci, *l. c.*, II, 1903, p. 445, n° 47. Louqsor ou Assouan : Μεγάλη τύχη τοῦ [θε]οῦ [... καὶ τ]ῶν ἀγγέλων τῆς · ερεῖ?..... [ἀνέ]νεώθη καὶ ἐχοσμήθη [τὸ ἱερὸν? ἐ]πὶ Οὐικτωρινοῦ π(ραι)π(ωσίτου) λεγ(εωνῶν γ') Γαλλικῆς καὶ α' Ἰλλυρικῆς καὶ Ἑμεσηνῶν | σαγιτταρίων τῇ προ[νο]ίᾳ... Βω'σᾶτος ἀρχιερέως καὶ Χα[....] ἱερέως λεγ(εωνος) γ' Γαλλ(ικῆς) καὶ Γατανοῦ ἱερέως λεγ(εωνος) α' Ἰλλυρικῆς καὶ Ἀζίζου ἱερέως ἐν ὑπατίᾳ Λικιννίου σεβαστοῦ το ε' etc. (323 ap. J.-C.) — Azizos, dont le nom est sémitique, était prêtre des Hémésiens.

2) Cf. *infra*, p. 175, n. 2.

3) Le Bas-Waddington, III, 515 : Διὶ Ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ Κλαύδιος Ἀχιλλεύς καὶ Γαλατ[ί]α ὑπὲρ σωτηρί[ας] μετὰ τῶν ἰδίων πάντων χρηστ[η]ρίων. Dubois, *Bull. corr. hell.*, V, 1881, p. 182, n° 3 : Διὶ Ὑψίστῳ | καὶ θεῷ ἀγγέλῳ Νέων | καὶ Εὐφροσύ|νῃ ὑπὲρ τῶν | ἰδίων.

païens, ou Jahvé avec les Juifs¹. De même que le Jupiter Héliopolitanus, ce Zeus adoré en Carie porte l'épithète de « messenger », car il n'est pas douteux que les mots θεῶν ἄγγέλων, ἀγαθῶν ἄγγέλων, ne soient un titre qu'on lui donne et non pas le nom d'une puissance différente de lui, qui lui serait adjointe². Nous parlerons plus bas (p. 172) de la relation que la théologie établissait entre les dieux et leurs émissaires.

Comme dans le culte du Très-Haut à Stratonicee, le « bon ange » apparaît aussi dans les mystères de Sabazius. Les peintures qui décorent le tombeau fameux d'un prêtre de ce dieu phrygien dans les catacombes de Prétextat à Rome, nous montrent l'*angelus bonus* portant la couronne d'immortalité et introduisant la défunte Vibia dans l'assemblée des bienheureux, *bonorum iudicio iudicati*. J'ai essayé de montrer autrefois que le rôle attribué à ce messenger secourable dans les espérances eschatologiques des Sabaziastes, devait s'expliquer par une infiltration de doctrines juives³. Peut-être faut-il élargir cette influence et parler plus généralement de l'action des croyances sémitiques.

A quelle date cette influence judéo-syrienne s'est-elle exercée en Grèce? Des textes de caractère différent nous fournissent à cet égard certaines indications. Les invocations vengeresses d'adorateurs du θεὸς Ὑψίστος découvertes à Rhénée près de Délos font appel, pour punir le meurtre de victimes innocentes, au « Seigneur qui voit tout et aux anges de Dieu »⁴. Ces stèles datent environ de l'an 100 avant J.-C. D'époque incertaine mais, ce semble, plus tardive, sont des tablettes d'exécration trouvées en Attique, où l'on voit invo-

1) Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Hypsistos ».

2) J'ai exprimé autrefois une opinion contraire (*C. R. Acad. Inscr.*, 1906, p. 74) mais d'autres dédicaces de Stratonicee, consacrées Διὶ ὑψίστῳ καὶ θεῶν, sans ἄγγέλων, (Dubois, *Bull. corr. hell.*, V, 1881, p. 182, n° 184 et Cousin, *ibid.*, XV, 1891, p. 418), indiquent clairement que Zeus y était dit « divin » ou « ange divin » en même temps que « très haut ».

3) *C. R. Acad. inscr.*, 1906, p. 73 ss.

4) Wilhelm, *Jahresh. Instit. Wien*, IV, 1901, Beiblatt, p. 9 ss.; cf. Drissmann, *Licht von Osten*, 1908, p. 306 ss.; ligne 9 : Κύριε ὁ πάντα ἐφορᾷν καὶ οἱ ἄγγελοι Θεοῦ, ᾧ πᾶσα ψυχὴ ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας.

quer les « anges souterrains » en même temps que les vieilles divinités du monde infernal, Hermès, Hécate, Pluton, Proserpine et les Moires¹. Ces ἄγγελοι καταχθόνιοι prennent ici la place des anciens θεοὶ καταχθόνιοι.

De l'ensemble de ces témoignages épigraphiques, il ressort que le culte des anges appartenait au paganisme sémitique aussi bien qu'au judaïsme et qu'il a été propagé par les fidèles des dieux syriens en même temps que par les adorateurs de Jéhovah². Ce fait, aujourd'hui bien établi, est d'une importance considérable pour l'explication des origines encore si obscures de l'angélologie judéo-chrétienne et de son développement superstitieux sous l'empire romain.

*
* *

A côté de la théologie sémitique, le mazdéisme perse semble avoir exercé une action concomitante. Le mage Hostanès enseignait que la vraie forme de Dieu ne pouvait-être aperçue, mais qu'il était vénéré par des anges, ses ministres et messagers, placés autour de son trône et qu'un signe du Seigneur faisait trembler d'effroi³. Des spéculations attribuées « aux plus illustres des Babyloniens, à Hostanès et à Zoroastre » donnaient le nom d'anges ou d'archanges aux esprits qui présidaient aux sept sphères des planètes⁴. Ces

1) Wunsch, *Neue Fluchttafeln* dans *Rhein. Museum*, LV, 1900, p. 23 s. = Audollent, *Defixionum tabellae*, 1904, p. 102, nos 74, 75 : Καταγράφω καὶ κατατίθω ἀγγέλοις καταχθονίοις Ἑρμῇ, καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτῳ καὶ Κόρῃ καὶ Περσεφόνῃ καὶ Μοίραις καταχθονίαις.

2) Celse (Origène, *Contr. Cels.*, V, 41, 50) proteste contre la prétention des Juifs à être le peuple préféré de Dieu καὶ πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἄγγελους.

3) Minucius Felix, *Octav.*, 26, 11 : « Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum Deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios Dei sed veri, eius venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant. idem etiam daemones prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos ». Saint Cyprien, *Quod idola dii non sint*, c. 6, I, (p. 24, 2, Hartel) : « Ostanès et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere. » — Cf. *infra* p. 173, n. 3.

4) Nicomaque de Gerasa (vers 150 ap. J.-C.) dans *Theologoumena arithmeticae* éd. Ast, 1817, p. 43 : Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀσάνης καὶ Ζωροάστρης

archanges se sont manifestement substitués aux Amshaspands du zoroastrisme, qui, au nombre de six ou sept, entourent Ormuzd et l'aident à gouverner le monde. Au-dessous d'eux, l'armée des génies inférieurs, des izeds (*yazatas*), a pu aisément se transformer en celle des anges¹. Un indice sérieux de l'action du dualisme perse sur ces conceptions est l'existence en face des anges lumineux d'anges malfaisants, qui répondent aux *dévas* iraniens².

L'homme organise toujours le ciel à l'image de la terre, et la croyance à des messagers divins a dû se développer à

ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας... ἃς ἀγγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους · διὸ καὶ τοὺς κατ' ἐκάστην τούτων τῶν ἀγγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορευέσθαι, ὅπερ εἰσὶν ἐπτὰ τὸν ἀριθμόν. — Les « Chaldéens » de Diodore (II, 30), c'est-à-dire les astrologues babyloniens de l'époque hellénistique, donnaient, dit-il, aux planètes le nom de ἑρμηνεῖς, parce qu'elles indiquent l'avenir ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν. C'est précisément le rôle assigné aux anges ; cf. *infra* p. 174, n. 1. — Sur l'identification des astres avec les anges cf. *infra*, p. 174 s.

1) En 1863, Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Abhandl. der Deutschen Morgenl. Ges.), a déjà entrepris d'établir l'équivalence des archanges et des amshaspands, des anges et des izeds. Bien que ses assimilations soient souvent hasardées, le fond de sa théorie demeure exacte au moins en ce sens que les anciens ont fait la même identification.

2) Lactance, *Divin. instit.*, II, 15, 8 : « ... daemones inimicos et vexatores hominum, quos ideo Trismegistus ἀγγέλους πονηροὺς appellat. » Cf. *Asclep.*, 25 : « Nocentes angeli qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros conpellunt ». Comparer les *dii nefandi* d'une inscription (mithriaque ?) de Carnuntum (*Der Römische Limes in Oesterreich*, XII, 1914, p. 333). Suivant Celse (Origène, *Contra Cels.*, XIII, 36) : Βλάπτουσιν οἱ ἀληθῶς σατράπαι καὶ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ καὶ ἐπίτροποι τοῦ Θεοῦ ἄγγελοι τοὺς ὑβρίζοντας. Cf. Philon, *De gigantib.*, 4 § 16, p. 261 M. ; Wessely, *Zauberpapyrus von Paris*, 1888, l. 2699 : Φυλαξὸν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος. Cf. *infra*, p. 168, n. 1. — Bien que l'orthodoxie chrétienne ait fini par réserver le nom d'anges aux esprits bienfaisants soumis à Dieu, on trouve chez les écrivains ecclésiastiques des vestiges nombreux d'une autre conception, par exemple dans Barnab. *Epist.* 18 : Il y a deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres, ἐφ' ἧς μὲν εἰσὶν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Tertull., *De Spect.*, 8 : « Totum saeculum Satana et angeli eius repleverunt. » etc. — Sur les anges qui punissent les âmes coupables, cf. *infra*, p. 178, n. 4.

l'époque des Achéménides, où l'on se représenta Dieu comme une sorte de Grand Roi, siégeant sur son trône entouré de ses dignitaires, et envoyant constamment à travers son vaste empire des courriers ou officiers chargés de transmettre ses ordres, de lui communiquer leurs rapports¹, et de châtier au besoin ses sujets ou fonctionnaires coupables. Le royaume céleste est resté jusque dans la tradition chrétienne une reproduction de la cour des rois de Perse². Il est donc infiniment probable que les mystères persiques de Mithra ont, parallèlement aux cultes syriens, propagé l'adoration des anges dans les provinces romaines, bien qu'on n'ait jusqu'ici mis au jour dans aucun mithréum une dédicace aux *angeli*³.

*
..

L'idée de courriers apportant ici-bas les injonctions ou instructions du ciel n'est pas tout à fait étrangère à la mythologie grecque. Déjà dans la poésie homérique, Hermès est le messager et le héraut des dieux (θεῶν ἄγγελος, κήρυξ) de même qu'Iris est leur messagère⁴. Hermès, comme psychopompe, est en particulier l'émissaire du royaume de Pluton⁵, et l'on voit même appliquer le nom ou l'épithète d'ἄγγελος à d'autres divinités infernales — celles qui viennent appeler les hommes sur la terre pour les conduire dans le sombre

1) Cf. Kohut, *op. c.*, p. 17. — Dans un passage curieux, probablement emprunté à Posidonius, Philon (*De somniis*, I, 22, § 140, p. 642 M.) compare les anges aux « yeux » et aux « oreilles » du Grand Roi (Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 2, 10), et Celse les rapproche encore des satrapes (*supra*, p. 164 n. 2).

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2^e éd., 1909, p. 412.

3) La prétendue « liturgie » mithriaque, commentée par Dieterich, est révélée par un « archange » de Mithra (*infra*, 174, n. 2), et il est possible que l'auteur de ce texte magique ait vraiment emprunté cet archange aux mystères persiques, avec le nom même de Mithra.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Hermes », col. 2362 et « Iris », col. 325. Cf. Héraclite, *Homer. problem.*, 27 et *infra*, p. 167, n. 1. — Sur le dieu ionien Εὐάγγελος, cf. Usener *Götternamen*, 1896, p. 270.

5) Kaibel, *Epigr.*, 575 (Naples) : Ἀγγελε Φερσεφόνης, Ἑρμῇ, τίνα τόνδε προκομπείς | εἰς τὸν ... Τάρταρον ;

séjour des morts¹. Mais cet emploi du mot est, somme toute, peu usité. Les Olympiens aussi se passent volontiers des services de leurs messagers et préfèrent communiquer en personne leurs volontés. Tout proches des humains par leur caractère comme par leur apparence, ils interviennent constamment eux-mêmes dans les affaires de ce monde.

Au contraire dans les temples de la Syrie, une théologie savante s'était élevée à une notion beaucoup plus haute de la divinité. Celle-ci y était conçue comme une puissance éternelle, omnipotente, inconnaissable, siégeant au-delà de la sphère des étoiles, loin au-dessus de la zone sublunaire où nous vivons soumis aux influences planétaires². Dès lors, ce Dieu supramondain aura besoin d'intermédiaires pour communiquer avec les hommes ; il aura sous ses ordres des légions de messagers, exécuteurs de ses desseins. Ceux-ci sont dans la religion positive ce qu'est le Logos dans la doctrine philosophique³. Ces esprits subordonnés à l'Être suprême ont succédé à la multitude de génies, de *djinns*, dont l'animisme primitif des Sémites peuplait le ciel, les airs, les eaux et la terre⁴. Mais au lieu d'être une foule désordonnée, n'obéissant qu'à son humeur capricieuse, ils seront enrôlés dans des corps disciplinés, soumis à des chefs divins⁵. Cette hiérarchie céleste, imaginée dans les monarchies militaires de l'Asie, est très éloignée de la démocratie turbulente de l'Olympe hellénique, où Zeus n'avait à sa disposition

1) Ἄγγελος καταχθονία, *Schol. Theocr.*, II, 12. Artémis ἄγγελος à Syracuse (Hesych. s. v.), identique à Hécate (Roscher, *Lexikon*, s. v. « Angelus »). Cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, 1322-3. — Ἄγγελοι καταχθόνιοι, *supra* p. 163.

2) *Religions orientales*, 2^e éd., p. 189 ss.

3) Même conception dans le judaïsme tardif, cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 323 ; Bréhier, *Les idées philos. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 130 ; Lueken, *Michael*, 1898, p. 57.

4) Cf. Bousset, *op. cit.*, pp. 313, 317. De même que les théologiens grecs, après avoir d'abord identifié les ἄγγελοι des Sémites avec les δαίμονες helléniques (*infra*, p. 168), ont plus tard fait des premiers une classe d'esprits supérieurs aux démons, de même l'Islam distingue les anges et les *djinns*, les premiers étant seuls directement soumis à Allah (Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Korans*, 1908, p. 15).

5) Cf. *infra*, p. 172, n. 1 ; p. 174, n. 3.

aucune troupe pour faire respecter ses volontés. Aussi les Grecs regardèrent-ils toujours l'adoration des anges comme d'importation étrangère. Au v^e siècle de notre ère, Proclus croit encore devoir rappeler que Platon dans le *Cratyle* donne à Hermès et à Iris le titre de « messagers des dieux », et il prétend prouver ainsi que le nom d'ἄγγελοι n'est pas exotique et n'appartient pas uniquement à la « théosophie barbare »¹. C'est là proprement jouer sur les mots. Ailleurs le philosophe affirme aussi que les « mystères des barbares », en invoquant les anges sous les noms des dieux dont ils dépendent, savent les faire apparaître aux théurges à la place de ceux-ci².

Par suite, la mention des anges et de leur ministère chez les théoriciens du paganisme ne commence qu'au moment où s'affirme l'action des cultes orientaux et, en particulier, syriens³. On est tenté de croire que Posidonius d'Apamée, dont l'influence fut si considérable au I^{er} siècle avant notre ère sur le développement de la théologie païenne et spécialement de la démonologie, s'est occupé de ces esprits célestes, subordonnés aux dieux de sa patrie. Philon d'Alexandrie regarde les anges comme des âmes incorporelles, répandues dans l'air, intermédiaires entre le ciel et la terre, et il les assimile aux démons des Grecs⁴; comme ceux-ci,

1) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 255, 21, éd. Kroll : Καὶ οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα (τῶν ἀγγέλων) καὶ βαρβάρου θεοσοφίας μόνης, ἀλλὰ καὶ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ [p. 407^e, 408^b] τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἴριν θεῶν ἀγγέλους εἶναι φησιν.

2) Proclus, *ibid.*, I, p. 91, 21 : Αἱ τῶν βαρβάρων τελεταὶ... καλουμένους τοὺς ἐξημμένους τῶν θεῶν ἀγγέλους ταῖς αὐταῖς ἐπωνυμίαις ἐκείνοις διαφερόντως χαίρειν φασὶν καὶ ...τοῖς θεουργοῖς ἀντ' ἐκείνων προφαίνειν ἑαυτούς.

3) Un passage de Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 345, 1 éd. Kroll, parle de Pétosiris (fr. 33 Riess), παντοίαις τάξεσιν θεῶν τε καὶ ἀγγέλων προσαλισθείς, mais l'expression est du philosophe néoplatonicien, et il ne semble pas que le Pseudo-Pétosiris ait jamais employé le mot ἄγγελος pour désigner les astres ou les démons. Dans le cas contraire il faudrait faire remonter l'emploi de ce terme religieux en Égypte, au milieu du II^e siècle avant J.-C.

4) Philon, *De Gigantib.*, 2, § 6 ss. (II, p. 43, Wendland); *De Somniis*, I, 22, § 141 ss (III, p. 235, Wendl.). Cf. *De Confus. lingu.*, 34, § 174 (II, p. 262, Wendl.) — *De Plantat. Noë*, 4, § 14 (II, p. 136, Wendl.), les anges sont confondus avec les héros des Grecs. Cf. Bréhier, *Les idées philos. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 126 ss.

certains d'entre eux, indignes du nom qu'ils portent, sont des êtres pervers et malfaisants¹. La théorie, mélange de stoïcisme et de platonisme, qu'expose l'exégète juif dans ces passages, est certainement empruntée à Posidonius². Mais celui-ci a-t-il déjà établi l'équivalence des anges judéo-syriens et des démons helléniques? Ou bien, comme on l'a cru³, Philon n'a-t-il fait que reproduire une opinion courante avant lui parmi les docteurs de la Synagogue? Je pense que Posidonius en est l'auteur, car elle se retrouve chez un écrivain certainement indépendant de la tradition juive. Le plus ancien texte latin où apparaisse le nom des *angeli*, est une citation de Cornélius Labéon, qui vivait à la fin du I^{er} siècle de notre ère⁴, et ce nom y est pareillement donné comme un synonyme de *daemon*⁵. C'est la doctrine générale parmi les théologiens⁶ avant le néoplatonisme, pour lequel les anges sont une catégorie d'esprits supérieurs aux démons et purement bienfaisants, et il semble qu'elle remonte jusqu'à Posidonius, qui aurait été ainsi le père de l'angélologie grecque.

On ne s'étonnera pas de voir les anges figurer dans les écrits qui prétendaient révéler aux Hellènes les arcanes des vieilles religions de l'Orient. En Égypte, la littérature hermétique, qui accueillit, avec l'astrologie, bien des croyances

1) *De Gigant.*, 4, § 16 (II, p. 44, Wendl.). Cf. *supra*, p. 164, n. 2. — Au contraire pour les néoplatoniciens τὸ ἀγγελικὸν φύλον ἀγαθοειδές ἐστίν (Proclus, *In Cratyl.*, 128, p. 75, 17, Pasquali).

2) Heinze, *Xenokrates*, 1892, p. 113 ss. Cf. Bréhier, *l. c.*

3) Heinze, *l. c.*, p. 113, n. 1.

4) Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate*, 1913, p. 56.

5) Augustin, *Civ. Dei*, IX, 19 : « Nonnulli, ut ita dixerim, daemonicularum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant ». Boehm conjecture que la source de Labéon est Nigidius Figulus.

6) Nicomaque de Gêrasa, cf. *supra*, p. 163, n. 4. Cf. Celse dans Origène, *Adv. Celsum*, VII, 68 (p. 217 Koetschau) : « Ὅτι περ ἂν ἢ ἐν τοῖς ὅλοις εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ' ἀγγέλων, εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτ' ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ. Cf. V, 5, (II, p. 4, 10, Koetschau) : Τίνας τούτους (ἄγγελους) λέγετε; θεοὺς ἢ ἄλλο τι γένος;... ἄλλο τι, ὡς εἰκός, τοὺς δαίμονας. Saint-Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 6 (I, p. 24, 4, Hartel) : « Plato unum Deum servans ceteros angelos vel daemones dicit ». Cf. p. 169, n. 1.

étrangères à ce pays, oppose aux bons anges les mauvais¹. L'orphisme tardif a fait une place à ces esprits célestes². Enfin les *Oracula Chaldaïca*, composés sous Marc Aurèle, leur attribuèrent une importance dont témoignent les commentaires des néoplatoniciens³, pour qui le recueil de ces prétendus oracles fut une sorte de livre sacré.

Il est remarquable que le premier philosophe où nous puissions discerner une doctrine précise sur la nature et la fonctions des anges, soit un Sémite, Porphyre le Tyrien. Cet élève et éditeur de Plotin ne partageait pas le dédain altier de son maître pour les dévotions populaires, et il leur réserva une place dans ses spéculations religieuses. A l'époque où il vivait, les cultes orientaux triomphaient à Rome même, et il n'est pas douteux que son angélologie s'inspire des croyances acceptées dans les temples syriens⁴. Il n'abandonna jamais complètement même les superstitions du pays où il avait reçu son éducation première.

Dès lors les anges ont obtenu droit de cité dans le néoplatonisme, et les successeurs de Porphyre, qu'ils fussent syriens, comme Jamblique, ou vécussent à Athènes, comme Proclus, multiplièrent les spéculations sur le rôle de ces messagers divins dans le gouvernement du monde.

Je voudrais esquisser ici d'après l'ensemble des témoignages que nous possédons les idées qui avaient cours sur ces puissances célestes. Je ne tenterai pas d'en suivre le développement et l'évolution dans le culte et dans la théo-

1) *Supra*, p. 164, n. 2. Cf. Asclepius, 37 : « Animas daemonum vel angelorum... per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent ». Les ἄγγελοι καὶ δαίμονες escortent les âmes royales : Stobée, I, 49 (I, p. 408, 24, Wachsmuth); cf. *infra*, p. 177, n. 4 et J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, p. 80, 86, 406.

2) Abel, *Orphica*, fr. 238, v. 10 (*infra*, p. 173, n. 3); cf. Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 100, 14-25, et *infra*, p. 175, n. 2.

3) Les mentions des ἄγγελοι qui nous sont parvenues dans les fragments conservés (Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, 1894, p. 44, 53, 60), ne donnent qu'une idée très imparfaite de leur rôle dans le système théologique qui sert de base à l'exégèse platonicienne.

4) Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 15, n. 2.

logie. Une pareille tâche ne pourrait être entreprise, étant données les lacunes de notre information, sans s'engager dans de minutieuses discussions philologiques. J'essayerai seulement de marquer à grands traits le caractère et la mission qu'attribuait aux anges le paganisme orientalisant de l'empire romain, en écartant ce qui, dans les écrits des philosophes, paraît être de pure exégèse néoplatonicienne.

*
**

Quand les Grecs apprirent à connaître les « messagers » des cultes sémitiques, ils les identifièrent d'abord, nous l'avons dit, avec leurs démons¹, mais plus tard l'opinion commune attribuait aux anges une position intermédiaire entre les dieux et les démons². Suivant Porphyre, l'air est l'habitat de ceux-ci, tandis que le siège propre des anges est l'éther ou l'empyrée³. Ils sont « les serviteurs des dieux, les directeurs des démons »⁴. Avec les héros, les démons et les dieux ils forment les κρείττονα γένη, les races meilleures que l'homme⁵.

1) Cf. *supra*, p. 168.

2) Arnobe, II, 35 : « Dii, angeli, daemones... qualitatis sunt mediae » Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 13, 20, Kroll : Εἴτε θεῖον ὄχημα, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε δαιμόνιον. *In Cratyl.*, 163, (p. 93, 9, Pasquali) : Τὰ τε θεῖα καὶ τὰ ἀγγελικά καὶ δαιμονικά. Cf. *In Cratyl.*, p. 78, 23 ; *In Timaeum*, II, pp. 112, 20 ; 192, 5 ss. ; 196, 30 ss. Diehl ; Hierocles, *De provid.*, dans Photius, *Bibl.*, p. 461, b 13 ss. et *In carm. aur.*, c. 3.

3) Porphyre, *De regressu animae*, fr. 2, Bidez (= Aug., *Civ. Dei*, X, 9) : « Quamquam discernat (Porphyrius) a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aethëria vel empyria disserens angelorum. » Cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 108, 10, Diehl et I, p. 152, 12 (τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλους). — Sur les anges et les astres, cf. *infra*, p. 174. — Celse croit même (Origène, *C. Cels.*, V, 6) que les Juifs adorent τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους.

4) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 255, 20, Kroll : Θεῶν ὑπηρέται, δαιμόνων ἐπιστάται. Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 7 (p. 85. Parthey). Cf. sur cette échelle des esprits, Zeller, *Philos. der Griechen*, V⁴, p. 776, 830, 868.

5) Jamblique dans Stobée, I. 49 (I, p. 455, Wachsmuth) : Τῶν κρείττωνων γενῶν πάντων ἡρώων, φημί, καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν. Cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 109, 20, Diehl ; *In Parmenid.*, VI, p. 1054, l. 4, Cousin (d'après Jamblique) : Περὶ τῶν κρείττωνων ἡμῖν γενῶν, ἀγγέλων, δαιμόνων, ἡρώων · ταῦτα γὰρ τὰ γένη προσέχως ἐξηρτῆσθαι τῶν θεῶν. Damascius, *De Princip.*, 183 (II, p. 60, Ruelle) : Τὰ κρείττω γένη, θεοί, ἄγγελοι, δαίμονες, etc.

Entre les âmes humaines les démons et les anges, il n'y point une différence de nature mais seulement de degré dans la pureté¹ : les démons sont des âmes plus subtiles, les anges, des âmes plus immatérielles encore. Lorsque ceux-ci se montrent aux hommes, leur beauté admirable et l'éclat de leur lumière les rapprochent de la 'splendeur divine'. Ils sont si semblables aux dieux que parfois on les confond avec eux et on leur donne le nom de θεοί, *diî*². Inversement on considère parfois le terme de « démon », comme une appellation générique de tous les esprits, et l'on parlera de démons angéliques et même de démons divins³.

Les anges sont innombrables, leurs myriades infinies sont organisées en troupes (τάξεις)⁴, dont les commandants sont les archanges⁵ et qui sont placées sous les ordres de chaque

1) Proclus, *In Cratyl.*, 169 (p. 93, 6, Pasquali) : Πάντα οὖν τὰ γένη τῶν ψυχῶν... τὰ τε θεῖα καὶ τὰ ἀγγελικὰ καὶ τὰ δαιμονικὰ καὶ μεριστά. — *In Timaeum*, I, p. 36, 20, Diehl : 'Εν δὲ ταῖς ψυχαῖς πρόοδος καὶ διαίρεσις ἄλλων κατ' ἄλλην ζωὴν, (καθ' ἣν) αἱ μὲν θεῖαν, αἱ δὲ ἀγγελικὴν, αἱ δὲ δαιμονίαν, αἱ δὲ ἀλλοίαν ὑπαρξιν ἔλαχον; cf. III, p. 249, 15. — C'est déjà la doctrine de Philon (Posidonius), *De Gigant.*, 4, § 16 (II, p. 44, Wendland) : Ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἐν τε καὶ ταῦτον ὑποκείμενον. Elle fut modifiée plus tard notamment par Origène qui fit des démons des esprits inférieurs aux âmes humaines, *De Principiis*, I, 8 (p. 96, Koelschau); cf. Denis, *La philosophie d'Origène*, 1864, p. 184. — Sur la transformation des âmes des morts en anges, cf. *infra*, p. 180.

2) Porphyre dans August., *Civ. Dei*, X, 9. « Mirabiliter pulchras angelorum imagines vel deorum. » Cf. Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 3; II, 8 etc. Comparer la description de l'ange qui apparaît dans le buisson ardent, donnée par Philon, *Vita Mosis*, I, 12, § 66 (IV, p. 135 Cohn).

3) Dédicaces « diis angelis » etc. cf. *supra*, p. 160 ss. — Cf. Proclus, *In Timaeum*, I, p. 436, 27; III, p. 108, 10; p. 109, 18 sqq. Diehl; *In Plat. Remp.*, I, p. 86, 7, Kroll.

4) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 271, 21, Kroll.; *In Cratyl.*, 128 (p. 75, 9 ss. Pasquali).

5) Proclus, *In Remp.*, II, p. 345, 1, Kroll; *In Tim.*, III, p. 262, 14, Diehl, etc.; cf. *infra*, p. 172, n. 1. — Jeu de mots sur ἀγέλας = ἀγγέλους, *supra*, p. 163, n. 4.

6) La plus ancienne mention païenne des archanges, se trouve chez Nicomache de Gêrasa (*supra*, p. 163, n. 4), puis chez Porphyre (*Epist. Aneb.*, I, 10 et extrait dans Proclus, *In Tim.*, I, 152, 13, cf. 30, Diehl), et chez le Pseudo-Jamblique, (*De myster.*, II, 3 ss., etc.). — Le papyrus où apparaît l'« archange de Mithra » (*infra*, p. 174, n. 2) date de l'an 300 environ, mais le texte paraît avoir été composé au moins un siècle plus tôt (Dieterich, *l. c.*, p. 43 ss.).

dieu¹. Parfois on considère Mercure et Iris, les vieux ἄγγελοι helléniques, comme les chefs de toute la « chaîne » des anges masculins et féminins²; on représente plus souvent leurs cohortes comme soumises aux divers Olympiens et se partageant les attributions qui appartiennent à leurs maîtres. Ainsi Apollon a sous ses ordres une foule d'anges prophétiques ou musiciens ou guérisseurs ou archers³. La fonction ou, pour employer un terme astrologique, le sort (κλῆρος) dévolu à chaque dieu par le Destin comprend plusieurs sorts angéliques, qui se subdivisent en un plus grand nombre de sorts démoniaques⁴. Ainsi le chœur des anges et des démons que chaque dieu a pour escorte, distribue dans l'univers l'énergie du chef qui les dirige, et ils répandent de toutes parts la multiplicité de ses forces⁵. Il y a des anges célestes, créateurs, générateurs et sauveurs⁶. Leur nature ne diffère pas de celle du maître dont ils dépendent et dont ils possèdent partiellement les qualités propres⁷: ils ne forment avec lui qu'une seule puissance, et leur opération dans le monde est un aspect particulier de son activité. Les dieux suprasensibles, pour apparaître aux yeux des hommes, prennent la forme des anges qui sont leur émanation⁸. Aussi peut-on appliquer

1) Proclus, *In Timaeum*, III, p. 140, 26, ss. Diehl: Ἀλλὰ τὰς μὲν χθονίας πᾶσας δυνάμεις ἐπεξελθεῖν ἀδύνατον· εἰσὶ γὰρ ἀπερίγητοι μὲν αἱ θεῖαι, τούτων δὲ ἔτι πλείους αἱ συνεπόμεναι τάξεις αὐταῖς ἁγγέλων τε καὶ δαιμόνων, διαλαχοῦσαι τὴν γῆν κύκλῳ πᾶσαν καὶ περὶ τὴν μίαν αὐτῆς θεότητα χορεύουσai... *Ibid.*, p. 262, 14: Εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεῶν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἁγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσai τὸ θεῖον φῶς καὶ δαίμονες προπομπέοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὁπαδοὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπής... καὶ ψυχῶν ἀχράντων χόρος, cf. *Ibid.*, III, p. 166, 1 ss.; p. 188, 32 ss.

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 255, 23 ss. Kroll.

3) Proclus, *In Cratyl.*, 174 (p. 98, 21, Pasquali); cf. *In remp.*, I, p. 147, 8 Kroll. — De même les ἄγγελοι ἀποκοπτικοὶ dépendent d'Arès (*infra*, p. 178, n. 3).

4) Proclus, *In Timaeum*, I, p. 137, 18 ss. (doctrine des Pythagoriciens). Cf. I, p. 136, 10, Diehl.

5) Proclus, *In Cratyl.*, 128 (p. 75, 9 ss. Pasquali); *In Timaeum*, II, p. 243, 18, Diehl.

6) Proclus, *In Timaeum*, III, p. 166, 1 ss. Cf. I, p. 369, 25 ss.; III, p. 188, 32 s., Diehl.

7) Proclus, *In Remp.*, I, p. 91 ss. Kroll.

8) Cf. *infra*, p. 176.

à ceux-ci les noms des divinités dont ils sont l'épiphanie terrestre et avec lesquels en réalité ils se confondent¹. D'autre part l'Être suprême pourra être appelé « ange » en tant qu'il se manifeste à ses fidèles et les protège, et tous les Olympiens de l'ancienne mythologie ne seront plus que les « anges » de la puissance ineffable et inconnaissable qui règne au delà des limites du monde².

Les fonctions des anges sont donc infiniment diverses, puisqu'ils sont les agents de toute l'œuvre divine dans l'univers, mais certains emplois leur sont plus particulièrement réservés. Suivant une croyance certainement fort ancienne, les anges et en particulier les archanges entourent le trône flamboyant de Dieu, qu'ils vénèrent, prêts à exécuter ses ordres au moindre signe, tandis que d'autres chantent ses louanges³.

1) Proclus, *In Remp.*, l. ε. — L'idée que les anges ne diffèrent pas en réalité du dieu qui les envoie, idée conforme au panthéisme syrien comme au stoïcisme et au néoplatonisme, est certainement fort ancienne : elle est exposée à plusieurs reprises dans Philon, p. ex. *De Somniis*, I, 40, § 231 ss. (III, p. 254, Wendland) : Dieu, changeant non de nature mais d'apparence, se fait voir sous la forme d'un ange aux âmes enfermées dans les corps et incapables de le saisir autrement; cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 130. — Dans la pratique, le judaïsme alexandrin et romain rendait souvent un culte aux anges, de même que le paganisme adorait les *dii angeli*, et l'opposition de l'orthodoxie fut impuissante contre cette dévotion superstitieuse; cf. Lueken, *Michael.*, 1898, p. 4 ss., 11 s.

2) Oracle d'Apollon dans Buresch, *Klarios*, p. 97, § 13, 14 (μικρὰ δὲ Θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς). Cf. les inscriptions, citées plus haut p. 160 et 161, où Zeus et Jupiter (Baal) sont dits θεὸς ἄγγελος, *angelus*. — Par suite, Porphyre identifiait les anges du christianisme avec les dieux des païens (Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem Griech. Philosophen* [Texte und Unters., XXXVII] 1911, p. 87). Cette assimilation est combattue notamment par Lactance, *Divin. Inst.*, II, 16, 5 (I, p. 168, 10 Brandt). — Sur les anges et les astres divins, cf. *infra*, p. 174.

3) Hostanes, cf. *supra*, p. 163, n. 3. — Orphica, fr. 238, Abel (Clem. Alex., *Strom.*, V, 259) : Σὺ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχοι | ἄγγελοι, οἷσι μέμλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται. — Oracle dans Porphyre, *De philos. ex. orac. haur.*, 145 s.; cf. Buresch, *Klarios*, p. 103, § 27-28. — Proclus, *In Timaeum*, I, p. 152, 16, Diehl : Πορφύριος διατάττεται τοὺς ἱερέας ἀναλογεῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλοις τετραμμένοις πρὸς θεοὺς ὧν εἰσὶν ἄγγελοι. — Même conception dans la tradition judéo-chrétienne : Hénoc, LX, 2. « La Tête des jours [l'Éternel] sur le siège de sa gloire était assis et les anges se tenaient debout autour de lui » cf. LXI, 7 ;

Mais avant tout les anges, sont, comme leur nom l'indique, les messagers de Dieu, les interprètes de sa pensée ineffable et les exécuteurs de sa volonté¹. Ils expliquent à la terre les mystères d'en haut et lui apportent les révélations célestes².

Par suite, on identifiait volontiers les anges avec ces « dieux visibles » (θεοὶ ὁρατοί) que l'astrolâtrie orientale avait appris aux Grecs à adorer et dont les révolutions et les conjonctions déterminaient tous les phénomènes et les événements de ce monde sublunaire. Suivant une croyance très ancienne chez les Sémites, les étoiles dont la multitude brillait au firmament, était des êtres animés, des armées soumises à un roi qui se servait d'elles pour annoncer et accomplir ses desseins³. C'est pourquoi jusqu'à nos jours les anges sont regardés comme des êtres ignés, éclatants de lumière⁴.

XXXIX, 12. Pareillement aussi les anges y glorifient et exaltent le Seigneur, (Apocap., 4, etc.). Cf. *infra*, p. 175, n. 4.

1) Oracle dans Porphyre (*supra*, p. 173, n. 3) — Orphica, *Ibid.* — Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 255, 14, Kroll : "Ἀγγελοὶ τίνες εἰσὶν ἢ οἱ ἄλλων λόγους ἐκφαίνοντες, .. θεῶν ὑπηρεταί. *In Tim.*, I, p. 341, 1, Diehl : 'Ἡ ἀγγελικὴ τάξις ... συνεχῶς ἐρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν ; cf. III, p. 178, 20 — Cf. Philon, *De somniis* 22, § 141 (III, p. 235 Wendland). — Les Grecs attribuaient le même rôle aux démons διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις (Porphyre, *De abst.*, 37) ; c'est pourquoi ils furent d'abord confondus. — Astres ἐρμηνεῖς chez les Chaldéens, cf. *supra*, p. 163, n. 4.

2) Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 6, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 26) : Angelos alios esse qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant, alios qui in terris ea quae Patris sunt et altitudinem eius profunditatemque declarent. Proclus, *In Tim.*, III, p. 165, 16, Diehl : (Τὸ ἀγγελικὸν γένος) τοὺς θεοὺς ἐκφαίνει καὶ τὸ κρύφιον αὐτῶν ἐξαγγέλλει. — Papyrus magique dans Dieterich, *Mithrasliturgie*, 2^e éd., p. 3, v. 4 : « Δυνάμει ταύτης ἧς ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ. Sur les anges auteurs de révélations, cf. *ibid.*, p. 47 ss. — Déjà pour Philon les anges jouent un rôle dans la divination et la mantique (Bréhier, *op. cit.*, p. 30). — Cf. *supra*, note. 1.

3) Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 315 s. ; Lueken, *Michael*, Göttingen, 1898, p. 5 ss. — Selon Diodore, II, 30, 6, les Chaldéens croyaient à trente θεοὶ βουλαῖοι dont la moitié était au-dessus, la moitié au-dessous de la terre, διὰ δὲ ἡμερῶν δέκα πέμπεσθαι τῶν μὲν ἄνω πρὸς τοὺς κάτω καθάπερ ἄγγελον ἓνα τῶν ἀστέρων. — Un oracle tardif d'Apollon (Buresch, *Klaros*, p. 98) dit encore du Soleil et des autres astres : μικρὰ δὲ Θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

4) Cf. *supra*, p. 171, n. 2.

L'idée primitive, toute matérielle, se transforma plus tard, et l'on pensa qu'un esprit habitait chaque astre et dirigeait sa course. Les planètes en particulier étaient mises en rapport avec les sept archanges¹, et les textes religieux ou magiques mentionnent fréquemment les anges sidéraux².

La magie, en effet, plus encore que l'astrologie populaire, faisait appel à l'intervention des anges. Les théologiens admettaient que les prodiges qu'elle opérait, avaient pour agents les puissances intermédiaires entre les dieux et les hommes, la multitude des démons et des anges³. Aussi, les uns et les autres sont-ils souvent invoqués dans les conjurations et les exécutions⁴. Les sorciers et les thaumaturges

1) Nicomaque de Gérasa, *supra*, p. 163, n. 4. Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 319 ss.; Roscher, *Lexikon*, s. v. « Planeten » col. 2531, 2539 s.; Wünsch, *Sethianische Versuchungstafeln*, 1898, p. 78. — Cf. les textes magiques cités *infra*, n. 4. — Doctrine chrétienne des sept πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντας; cf. Lueken; *op. cit.* p. 112 ss.

2) Le Jupiter Héliopolitain, dieu solaire, est dit *angelus* (*supra* p. 160). Cf. Proclus, *In Tim.*, II, 269, 23; Diehl: Οἱ θεολόγοι (Orphiques)... τὸν μὲν (Ἥλιον) καλοῦντες ἄγγελον θεῶν, τὸν δὲ (Ἑρμῆν) ἀνόδου πύλην, τὴν δὲ (Ἀφροδίτην) ἀμφοῖν ἐν μέσῳ φιλίαν τοῦ πάντος. — Les dédicaces d'Égypte Τύχη τῶν ἀγγέλων (*supra* p. 161, n. 1) s'expliquent par l'idée astrologique que les étoiles apportent la bonne ou la mauvaise fortune. — Formules magiques, *Catal. codd. astrol. graec.*, III (Mediolanenses), p. 40: Ὀνόμασον τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων Ἥλιου καὶ Κρίου... ἀγγέλων Σελήνης καὶ Ἑρμοῦ, etc. Cf. Wessely, *Griech. Zauberpap. von Paris*, 1888, v. 1933: Ἐπικαλοῦμαι σε κ(ύρι)ε Ἥλιε καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους. Les anges sont ici conçus comme des envoyés du Soleil, de même que dans Julien, *Epist. S. P. Q. Ath.*, 275 B: Ἀγγελοι ἐξ Ἥλιου καὶ Σελήνης. — L'idée que les astres étaient des anges ou du moins conduits par des anges se perpétua dans l'Église jusqu'au moyen âge; cf. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, II, 1851, p. 200-215.

3) Apulée, *De magia*, 43, avec le commentaire abondant d'Adam Abt, *Die Apologie des Ap. und die Zauberei*, 1908, p. 252 ss.

4) *Supra*, n. 2. — Audollent, *Defixionum tabellae*, nos 74, 75 (cf. *supra*, p. 163, n. 1), 156, 39; 157, 18; etc., cf. index, p. 467; Dieterich, *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, 1888: Τὸ μέγα ὄνομα λέγειν Θῶθ, ὃν πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει, ὃ πᾶς ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποτελεῖ. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris*, Vienne, 1888, v. 1205 ss.: Ἰάω... κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανοὺς, ὃ αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασιν. Cf. 1203 ss. V. 1190 ss.: Ἥλιε..σὺ εἰ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρὸν τὸ καθηγιασ-

connaissaient les noms secrets de ces esprits : il suffisait de prononcer ces vocables mystérieux pour se faire assister de ceux qui les portaient¹. Des formules appropriées les forçaient à habiter les images sacrées et les statues des temples, auxquelles ils prêtaient leur pouvoir miraculeux². Mais surtout le magicien ou le prêtre savaient les faire apparaître aux dévots. La théurgie et les mystères semblent avoir fait grand usage de ces prétendues épiphanies, hallucinations savamment provoquées³. Nous avons dit que les anges s'y substituaient souvent aux dieux dont ils dépendaient⁴, et Porphyre s'étant demandé en quoi la présence d'un ange ou d'un archange différait de celle d'un dieu ou d'un démon, l'auteur du *De*

μένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων. Parthey, *Griech. Zauberpapyri des Berl. Mus.*, 1866 ; v. 206 ss. : Τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον [πρὸς (ὑπὸ?) πᾶν] τῶν ἀγγέλων · ἐπάκουσόν μου ὁ κτίσας δεκανοὺς κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων ἄφατοι et les passages cités dans les index de Wessely, *Griech. Zauberp.* Paris und London, 1888, p. 130 et *Neue Griech. Zauberpapyri*, 1893, p. 79. Cf. Abt. *l. c.*, p. 256. — Beaucoup de ces textes trahissent, il est vrai, une influence juive ou chrétienne. — Comparer le serment de Pappus dans Berthelot, *Alchimistes grecs*, I, p. 27 : Θεὸν... τὸν ἐπὶ ἀρμάτων χερουβικῶν ἐποχούμενον καὶ ὑπὸ ταγμάτων ἀγγελικῶν ἀνυμνούμενον.

1) Tertull., *Apolog.*, 23 : « Magi habentes invitatorum angelorum vel daemonum adsistentem sibi potestatem ». Cf. Proclus, *In Plat. Remp.*, I, p. 91, 22, Kroll ; Wessely, *Neue Griech. Zauberpapyri*, 1893, p. 51, v. 948 ss. — Les Esséniens, à leur entrée dans l'ordre, juraient de ne pas révéler τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα (Josèphe, *B. J.*, II, 8, 7, § 142). Cf. aussi Reitzenstein, *Poimandres*, p. 30, n. 1.

2) Apulée, *Asclep.*, 37 (p. 77, 5, Thomas) : « Proavi ... evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sacris. »

3) Porphyre, *De regressu animae*, fr. 2, Bidez (*Aug., Civ. Dei*, X, 9) : « Animam spiritalem (πνευματικὴν)... per quasdam consecrationes theurgicas, quas telestas vocant, idoneam fieri et aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos. » (*ib.*, X, 10) : Quasdam mirabiliter pulchras vel angelorum imagines vel deorum tanquam purgato spiritu vident ». Paul (*Coloss.*, II, 18) parle des anges que l'initié païen voit vénérer quand il est introduit dans les mystères : ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρήσκει τῶν ἀγγέλων ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων. Sur le sens liturgique d'ἐμβατεύων, cf. Ramsay, *Athenaeum*, 25 juillet 1913.

4) *Supra*, p. 172 s. — Proclus, *In Remp. Plat.*, I, p. 91, 23, Kroll : Τοὺς ἐξημμένους τῶν θεῶν ἀγγέλους ... τοῖς θεουργοῖς ἀντ' ἐκείνων προφαίνειν ἑαυτούς. — Philon enseignait déjà que Dieu, pour se manifester aux hommes et subvenir à leur faiblesse, empruntait la forme d'un ange ; cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 130.

mysteriis explique subtilement et interminablement à quels signes on peut les distinguer¹.

Le rôle d'intermédiaires assigné aux anges, substituts mythologiques du Logos divin², faisait d'eux les auxiliaires désignés de l'Être suprême dans l'acte perpétuel de la création. A côté des dieux démiurges, il existe des anges démiurges, qui président à toute génération³. Suivant la conception antique, l'âme est une essence divine tombée du ciel dans la matière et introduite dans le corps au moment de la naissance. Les anges sont chargés de l'escorter dans sa descente vers la terre et, comme les astres qu'ils habitent, leur nature influe sur le caractère de celui qu'ils appellent à la vie⁴.

Pendant cette existence terrestre, ils continuent à veiller sur l'âme dont ils ont la tutelle⁵. Ils sont ses gardiens (φύλακες)⁶; ils dirigent vers le bien sa marche incertaine et l'empêchent de franchir les bornes que lui imposent la Providence et la Justice⁷. Conformément à leur hiérarchie des esprits, les

1) Porphyre, *Epist. Aneb.*, 10 et Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 3 (p. 70 ss., Parthey).

2) *Supra*, p. 166.

3) Ἄγγελοι δημιουργικοί : Proclus, *In Tim.*, I, p. 270, 2 ; 369, 25, Diehl (ἀ. δ. προπομπεύοντες τῆς πατρικῆς ποιήσεως d'après les *Oracula Chaldaïca*).

4) Proclus, *In Remp.*, II, 271, 21, Kroll : Εἰσὶν οὖν καὶ τῶν γενεσιουργῶν βίων ἔφοροι δαίμονες, οἱ τὰς ψυχὰς ἐπιτροπεύουσιν τὰς κατὰ τούτους διαζῶσας τοὺς βίους καὶ εἰώθασιν τούτους ἀγγελικοὺς καλεῖν. Cf. *Ibid.*, 298, 13 et *infra*, n. 5. — Les anges ψυχικῶν καθόδων ἔφοροι : Proclus, *In Remp.*, II, p. 52, 28 ; 351, 17, Kroll. — Ἄγγελοι καὶ δαίμονες escortant l'âme des rois dans sa descente et agissant sur elle suivant Hermès Trimégiste (dans Stobée, I, 49 p. 408, 22 ss. Wachsmuth). L'auteur emploie ici pour « escorter » le terme astrologique δορυφορεῖν. De même chez les chrétiens l'ange gardien est souvent dit δορυφόρος ἄγγελος (Sophocles, *Lexicon*, p. 65).

5) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 256, 1, Kroll : Δαίμονες καλούμενοι ἀγγελικοὶ ὅσοι τοὺς τῇδε βίους ἡμῶν ἐπιτροπεύουσιν, εἰληχότες ἡμᾶς μετὰ σωμάτων ζῶντας. Cf. *Ibid.*, II, p. 124, 10 ; 270, 9, et *In Timaeum*, I, p. 215, 14 ss. ; 256, 13 ss. Diehl.

6) Ces anges gardiens conduisent et soutiennent l'empereur Julien (*Epist. S. P. Q. Ath.*, p. 275 B) : Τοὺς φύλακας ἐξ Ἡλίου καὶ Σελήνης ἀγγέλους. — Sur les anges gardiens du judaïsme et du christianisme primitif, cf. Bousset, *op. cit.*, p. 317 ss. ; Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, 1897, p. 28 ss.

7) Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 100, 15, Kroll (système orphique) : Τοὺς

néoplatoniciens enseignaient que les dieux agissent ici-bas sur les corps, les âmes et la raison, les anges sur les corps et les âmes, les démons sur les corps seuls et sur la nature qui nous entoure¹. Mais surtout les anges ont pour mission d'aider l'âme délivrée de sa prison charnelle à remonter vers les cieux. Ils président à son ascension là-haut, comme à sa descente ici-bas². A l'heure de la mort, certains d'entre eux tranchent les liens qui attachaient cette âme à la matière; ce sont ceux qui dépendent d'Arès, dieu des combats³. D'autres sont les purificateurs (καθαρτικοί) qui effacent ses souillures par la souffrance et lui font expier rudement ses crimes⁴. Leur feu ardent détruit en elle toutes les pollutions corporelles, qui l'alourdissaient, et elle s'élève alors sous leur protection, emportée par leur souffle ardent, jusqu'aux espaces éthérés, où siègent les dieux lumineux⁵.

La doctrine d'une immortalité céleste transforme ici la

ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τεταγμένους ἄρχοντας εἴτε ἀγγέλους, εἴτε δαίμονας τῶν βίων ἡγεμόνας, τὴν ἀπὸ τῆς αὐτεξουσίας φορᾶς ἀστίθμητον αὐτῶν κίνησιν τάττοντας καὶ οὐκ ἔδοντας παρεκβαίνειν τοὺς ὁρους τῆς Προνοίας καὶ τῆς Δίκης.

1) Proclus, *In Tim.*, III, 192, 25 ss., Diehl.

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 52, 25 Kroll : Ἔστι ὁδὸς ἀπὸ γενήσεως ἐπὶ γένεσιν ταῖς ψυχαῖς, ἡ μὲν τοῖς ἀναγωγοῖς θεοῖς ἀνειμένη, ἡ δὲ τοῖς γενεσιουργοῖς καὶ ἀγγέλοις, ἡ μὲν τοῖς λύουσιν τὴν ὕλην, ἡ δὲ τοῖς καθόδων ἐφόροις. Pseudo-Jamblique, *De myst.*, II, 5 (p. 79, 6 ; p. 80, 16, Parthey).

3) Proclus, *In Remp.*, II, p. 296, 5 ss. Kroll, d'après les *Oracula Chaldaïca*. Cf. note 2. — L'archange Michel a un rôle analogue chez les chrétiens, cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 43.

4) Proclus, *In Cratyl.*, 160 (p. 89, Pasquali) : Ὅτι οὐ πᾶσαι ψυχαὶ μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν ἀξιοῦνται τῆς τοῦ Πλούτωνος συνουσίας ἀλλ' αἱ σπουδαιότεραι· αἱ γὰρ σωματοειδέστεραι ὑπὸ τινῶν δαιμόνων ἢ ἀγγέλων καθαρτικῶν ἐπιπόνως καὶ ἀλγεινῶς ἀπαλλάττονται τῆς κακίας. *Ibid.*, 121 (p. 71, 18) : Καθαίρουσι καὶ ἄγγελοι τὰς ψυχὰς ἀποτέμνοντες τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλίδας καὶ ἀνάγοντες αὐτὰς πρὸς τοὺς θεούς.

5) Proclus, *Excerpta Vatic.*, 192, 13 : Ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερὶς πῶς ἀνάγει ψυχὴν; φέγγουσα, φησί, πυρὶ τὴν ψυχὴν τουτέστι περιλάμπουσα αὐτὴν πανταχόθεν... καὶ ἀμειγῇ ποιεῖ πρὸς τὴν ὕλην τῷ θερμῷ πνεύματι κουφίζουσα. Cf. Kroll, *De Orac. Chaldaïcis*, p. 53. — Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 2, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 9). « Utendum alicuius daemonis amicitia quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse ad angelorum superna consortia. » Cf. fr. 4 (Aug., *Civ. D.*, X, 27) : « Super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt animae. »

vieille croyance à l'ange psychopompe, qui sert de guide aux morts dans le royaume souterrain de Pluton¹. Les deux conceptions subsistent concurremment dans les mystères orientaux : L'*angelus bonus* conduit dans les Champs-Élysées les fidèles de Sabazius au banquet des bienheureux², et le Baal solaire d'Héliopolis est appelé *angelus*, parce que l'astre du jour est, suivant la théologie syrienne, « l'anagogue » qui attire les âmes vers le ciel³. L'idée qu'un ange secourable protège l'âme du juste contre les démons, qui peuplent les airs, et la guide vers le paradis, s'est conservée dans la tradition populaire à l'époque chrétienne⁴, aussi bien que celle des anges « vengeurs » ou « punisseurs » qui châtient les coupables⁵.

Une opinion très répandue dans le monde grec et exprimée notamment par les philosophes qui subirent des influences religieuses, voulait que l'air fût rempli d'une multitude d'âmes humaines, transformées en démons⁶. Déjà chez Philon on trouve opérée l'assimilation de ces âmes incorporelles aux anges⁷. On établissait, nous l'avons vu (p. 171), une distinc-

1) *Supra*, p. 166, n. 1.

2) *Supra*, p. 162. Cf. les ἄγγελοι καταχθόνιοι des *tabellae devotionis* (*supra*, p. 163).

3) *Supra*, p. 160; cf. ma *Théologie solaire*, dans *Mém. sav. étr. Acad. Inscr.*, XII, 1909, p. 18 [464].

4) Lueken, *Michael*, 1898, p. 45, 122 s.; Stuhlfaut, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, 1897, p. 37 s.; Cabrol, *Diction. archéol. chrét.*, s. v. « Anges », t. II, p. 2122 ss.

5) « Anges du châtiment » opposés à l'ange de paix, dans Hénoch, LIII, 3 ss., cf. XX, 3; Matth., 13, 41. Un ἄγγελος τῆς τιμωρίας dans Hermas, *Sim.*, VI, 3, 2; cf. VII, 2, 6. — Ἄγγελοι κολάζοντες ou βασανισταί dans l'Apocalypse de Pierre, 21, 23; cf. Dieterich, *Nekyia*, 1893, p. 61. — Dès l'époque alexandrine, les croyances païennes ont dû se combiner avec les idées juives : Une femme judaïsante invoque, contre ceux qui l'ont empoisonnée, avec le θεὸς Ὑψιστος les Νεμέσεις, qui sont conçues comme des sortes d'anges vivant parmi les hommes; cf. Perdrizet, *Bull. Corr. hell.*, XXXVI, 1912, p. 254 et XXXVIII, 1914, p. 94.

6) Rhode, *Psyche*⁴, I, p. 101; II, p. 162 (Pythagoriciens), p. 320 (Posidonius).

7) Philon, *De confus. Lingu.*, 34, § 174 (II, p. 262, Wendland) : Ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν αἶρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χόρος ὁπαδὸς τῶν οὐρανίων (des astres). ἄγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἶωθε καλεῖν ὁ θεσπεσιωδὴς λόγος.

tion, non de substance mais de pureté, entre les anges et les âmes. Aussi les meilleures de celles-ci, délivrées de toute attache matérielle et s'élevant à un degré supérieur, deviennent-elles pareilles à ces esprits bienheureux, dans la société desquel elles vivront désormais¹. Bien plus, certaines âmes saintes que Dieu favorise ici-bas de ses révélations, celles de prêtres ou de théurges, sont dès cette vie des anges sur la terre. Ayant la vision des vérités cachées, elles deviennent capables de les manifester², et à leur mort aucun secours étranger ne leur est nécessaire pour remonter vers le ciel d'où elles sont descendues³.

Une série de tombes découvertes dans l'île de Théra⁴ et très probablement chrétiennes, nous montrent combien ces idées s'étaient répandues dans le peuple. Elles portent comme épitaphes le simple mot ἄγγελος, suivi d'ordinaire du nom du défunt. Le fidèle pieux a quitté la société des hommes pour devenir un ange, comme, dans l'ancienne Grèce, celui qui avait bien vécu était élevé au rang de héros. De même aussi que, pour les philosophes néoplatoniciens, l'âme qui a triomphé de toute passion et vit sur la terre en communication

1) Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, p. 60; cf. Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 2, Bidez (*Aug., Civ. Dei*, X, 9) : « Ad angelorum superna consortia ».

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 118, 15 ss.; p. 154, 5 ss., Kroll; *In Cratyl.*, 51 (p. 19, 5, Pasquali).

3) Porphyre, *De regress. anim.*, fr. 6 (*Aug., Civ. Dei*, X, 26); cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 94.

4) Théra, *I. G.*, XII, fasc. III, 933-974; Suppl., 1636-7. Le n° 933 : Ἄγγελος Ἐπικτοῦς πρεσβύτιδος (cf. Paul, *Tit.*, II, 3) semble bien établir que ces épitaphes sont chrétiennes, malgré les doutes exprimés à ce sujet (Deissmann, *Licht von Osten*, 1908, p. 201, n. 6). Cf. *C. I. G.*, 8654 (Gérasa) : Σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρὺν | ἀγγελικὴ τελέθει; *Acta Philippi*, 144 (p. 87, 3, Bonnet), Χριστέ... μεταμόρφωσον τὴν μορφήν τοῦ σώματός μου ἐν ἀγγελικῇ δόξῃ. — D'autres épitaphes chrétiennes invoquent l'ange tutélaire du tombeau : Larisa, *I. G.*, IX, 991 : [Παρακαλῶ σέ, ἐπιτύν]θιος ἄγγελος ἀνεπιλημπτος; Mélos, *I. G.*, XII, fasc. III, 1238 : Καὶ ἐπ(ε)ὶ γέμ(ε)ι τὸ θηκίον τοῦτο, ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ᾧδε ἐφειστώτα ἄγγελον μή τις ποτε τολμῇ[σῃ] ἐνθάδε τινὰ κατὰθέσθαι. Ceci est en rapport avec la croyance que les anges protègent non seulement l'âme mais le cadavre des fidèles; cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 44 s., 122; Stuhlfaut, *op. cit.*, p. 34; Cabrol, *Dict. arch. chr.*, II, p. 2123.

avec Dieu, est une âme angélique¹, de même dans la langue chrétienne, la vie angélique est celle des religieux et l'ordre angélique l'ordre monastique².

Mais je n'ai pas le dessein d'examiner ici la question complexe des rapports qui existent entre les croyances païennes et judéo-chrétiennes relatives aux « messagers » divins. Les analogies qui les rapprochent sont nombreuses, et elles ne sont pas dues uniquement à des emprunts faits par le paganisme, comme semblent le croire ceux qui voient dans toute mention des anges la marque d'une influence biblique³. Nous savons maintenant que les ἄγγελοι étaient vénérés dans les temples des dieux sémitiques ou perses, comme dans la Synagogue, et cela, selon toute probabilité, depuis la période hellénistique, car déjà Posidonius paraît les avoir identifiés avec les démons des Grecs (p. 168). Il faudra tenir compte désormais de cet élément païen pour expliquer les abus superstitieux du culte des anges dans le sein de l'Église⁴. Je me bornerai à une seule remarque c'est qu'à ce point de vue la Syrie exerça sur la théologie chrétienne une action prépondérante. La fréquence du sigle typique ΧΜΙ', pour Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ dans l'épigraphie de ce pays⁵ est un indice caractéristique, parmi plusieurs autres preuves, de la puissance que la foi populaire y reconnaissait aux archanges. C'est ici aussi qu'au VI^e siècle le Pseudo-Denys l'Aréopagite dans son livre sur la « Hiérarchie Céleste », rempli de réminiscences

1) Proclus, *In Rempubl.*, II, p. 118, 15 ss., Kroll.

2) Cf. Ducange, *Gloss. graec.*, s. v. Ἀγγελικός. Sophocles, *Lexicon*, s. vv. Ἀγγελικός, ἄγγελος, p. 65. Cf. Waddington, *Inscr. Syrie*, 2094 : Ἀγγελος εὐλαθείας ὁ ἄββας Ἀντίπατρος.

3) Au contraire Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, qui consacre un appendice (p. 208-221) à l'emploi du mot ἄγγελος, aboutit avec raison à la conclusion qu'il fut emprunté par le judaïsme alexandrin à l'usage païen préexistant.

4) Je me bornerai à renvoyer ceux qui voudraient s'en convaincre à l'article « Anges » dans Cabrol, *Diction. d'archéol. chrét.*, II, 208, ss.; à Bousset, *op. cit.*, 313 ss., ou à Stuhlfault, *op. cit.*, p. 14-57.

5) Dölger, *Ichthys*, 1910, t. I, p. 274-318. Cette explication du sigle reste toujours la plus probable de toutes celles qui ont été proposées.

philosophiques, exposa le système de trois triades d'esprits subordonnés à Dieu, aboutissement dogmatique d'une longue série de spéculations antérieures, qui devait s'imposer aux siècles futurs. La littérature ecclésiaste nous ramène ainsi à la fin de notre exposé à la contrée où, selon les inscriptions que nous citons au début, les adorateurs des Baals rendaient déjà un culte fervent aux « dieux anges ».

Franz CUMONT.

LES ANCIENNES DYNASTIES SOUVERAINES DE SUMER ET AKKAD

Depuis le Déluge jusqu'au temps où Babylone eut conquis l'hégémonie sur toute la région de Sumer et d'Akkad, onze villes purent se glorifier d'avoir, une ou plusieurs fois et pendant des périodes plus ou moins longues, exercé le pouvoir souverain. A l'époque légendaire qui suit le grand cataclysme, Kish, la première, étend sa domination sur les cités voisines pendant des milliers d'années et trois autres fois il lui sera donné de conquérir la prédominance. Ourouk, Our, Awan lui succèdent : la première compte cinq dynasties ; la seconde, trois ; la dernière, une seule.

Ces données nouvelles nous sont fournies par des listes royales exhumées à Niffer par l'Expédition de l'Université de Pensylvanie ; les deux tablettes d'où elles sont tirées ont été récemment publiées, traduites et commentées par A. Poebel¹. Dans leur état primitif elles comprenaient la liste intégrale des rois qui ont exercé le souverain pouvoir sur les rives du Bas-Euphrate depuis le Déluge jusqu'à la dynastie d'Isin : l'une se termine à la 4^e année d'Enlil-bâni, 159^e de la dynastie ; l'autre, au règne de Damiq-ilishou, dernier prince de cette race. Malheureusement les documents sont fragmentaires et ne permettent pas de restituer dans son intégrité la succession des diverses principautés. Des onze villes, sept sont connues par les parties conservées du sommaire que le scribe avait pris soin de dresser à la suite de son texte. Après le total des rois des années de règne pour Awan, une lacune correspond à la mention des quatre autres cités qui imposèrent leurs lois avant le règne de Sargon d'Agadé. La première exerça un pouvoir très éphémère ; un seul roi lui est attribué et son gouvernement ne s'étend pas au delà de sept années ; des trois autres nous ne savons rien par les

1) Arno Poebel, *Historical and grammatical Texts. University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the babylonian section. T. V : textes cunéiformes. T. IV, n° 1 : transcriptions, traduction et commentaires.* Philadelphie, 1914.

listes, si ce n'est qu'elles ont la priorité sur Agadé mentionné au neuvième rang, avant Goutioum et Isin qui clôt la série.

La première dynastie de Kish comporte vingt-trois rois dont les règnes se comptent par centaines d'années. On y trouve le nom d'Etana, ce héros populaire qui se fit enlever dans les airs par un aigle et tenta de monter jusqu'au ciel; sa légende inspira aux graveurs du troisième millénaire un des plus beaux sujets de leur glyptique¹. A la suite d'événements inconnus Kish perdit la prépondérance. Le pouvoir passa aux mains de Meskingasher, grand-prêtre de l'E-ana. Cet homme était fils du dieu Shamash et d'une mortelle, et comme Etana il fut le héros d'une légende. Son fils Enmerkar, le premier, prit le titre de roi d'Ourouk. Lougal-banda, qui lui succéda, était comme Etana un berger; il joue un rôle important dans la légende de Zou à qui il reprend les tablettes du destin. Douze siècles durant il exerce le pouvoir, lutte contre l'Elam et d'autres contrées voisines, et après sa mort est honoré comme dieu. Doumou-zi, après lui, sera également dieu; de ce roi-chasseur la déesse Ishtar devient amoureuse; volontairement ou non elle cause sa mort et descend ensuite aux enfers pour le faire renaître. Sous son règne et sous celui de Gilgamesh, la lutte contre l'Elam se poursuit. Dieu pour les deux tiers et homme pour le reste, d'après sa Geste, Gilgamesh est le fils de la déesse Ninsoun et d'un prêtre de Koullab. La tradition lui attribue divers travaux, par exemple la reconstruction du Tournmal de la déesse Ninlil à Nippour, d'après un document que publie Poebel², et la restauration de l'enceinte d'Ourouk, selon une tablette gravée au temps de Sin-gâmil.

Combien de rois compte cette première dynastie d'Ourouk et combien de temps elle dura nous l'ignorons; la tablette qui a conservé les premiers noms nous fait savoir que le pouvoir fut ensuite exercé par la cité d'Our, avec quatre rois, pendant 171 ans. La lutte contre les peuples orientaux ayant été défavorable aux gens de Sumer et d'Akkad, Awan, ville située non loin de Suse, leur imposa son joug pendant 356 ans; durant cette longue période on compte seulement trois règnes et s'il n'y a pas erreur de chiffre nous sommes encore dans la légende.

La tablette n° 2 de Poebel nous a servi de guide; malheureusement on n'en possède que la partie gauche et rien ne subsiste des dynasties successives depuis celle d'Awan jusqu'à celle d'Isin. L'ensemble des

1) Cf. E. de Sarzec et L. Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 bis, fig. 13; W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, ch. XXII.

2) *Op. cit.*, n° 6.

tablettes n° 3 et 4 forme un double de la tablette n° 2 ; une partie des rois d'Agadé s'y trouvent mentionnés, ainsi qu'un roi d'une précédente série. Ensuite il est établi que Goutioum l'emporta sur Ourouk et garda l'hégémonie 125 ans, jusqu'au jour où Ourouk reconquit le pouvoir. Il existe donc une lacune certaine avant la dynastie d'Agadé et peut-être une autre entre la cinquième d'Ourouk et la troisième d'Our, celle de Doungi. Cette dernière lacune, si elle est réelle, ne saurait être de longue durée. Poebel y place la dynastie d'Adab à laquelle appartient Lougal-ana-moundou et se propose de prouver dans la suite de son étude que cette ville, selon toute probabilité, exerça la royauté sur tout Sumer et Akkad à cette époque. S'il en est ainsi, elle était comptée parmi celles qui dans le sommaire précédaient Agadé. Dans la lacune de plusieurs siècles antérieure au règne de Sargon d'Agadé, trois dynasties sont connues par la tablette de Kish que le P. Scheil a éditée¹ ; elles précèdent immédiatement la domination d'Agadé : Opis, avec six rois pendant 99 ans ; la dynastie de Kou-Baou à Kish, comprenant 8 rois en 106 ans ; et, enfin, le règne de Lougal-zaggisi à Ourouk.

Il reste à classer : la domination éphémère d'une cité dont le nom trop mutilé résiste à l'identification ; deux périodes de l'hégémonie de Kish ; la seconde dynastie d'Our, avec quatre rois en 108 ans ; une période d'Ourouk et une d'Adab ; enfin, une période d'une ville inconnue. Des deux époques où Kish l'emporte, l'une paraît déterminée très exactement par le règne de Me-silim à qui se joignent Our-zag-è, Lougal-tarsi et Enbi-lshtar, que vainquit Enshakoushana roi de Sumer ; pour l'autre, Poebel propose Eanadou de Lagash devenu roi de Kish d'après ses propres inscriptions : ceci est-il suffisant pour l'inscrire dans les listes des princes qui ont exercé une autorité entière sur l'ensemble de pays, et peut-on admettre qu'il ait vécu avant la dynastie d'Opis, deux siècles plus tôt que Lougal-zaggisi ?

La durée de la lacune est impossible à évaluer. Outre que plusieurs chiffres font défaut dans les comptes détaillés, les totaux inscrits sur les tablettes n° 2 et n° 4 ne peuvent être ramenés l'un à l'autre : celle-ci compte 32.243 ans pour 139 rois ; celle-là $28.876 + (x \times 60)$ années, pour 134 princes.

On peut donc actuellement reconstituer ainsi le schéma des listes royales depuis le Déluge jusqu'à l'époque de l'hégémonie de Babylone.

1) Cf. t. IV, p. 100.

groupe certain	1 1°	dynastie de Kish	23 rois	18.000 + x années.
		Etana 6 ²⁵ ans		
	2 1°	dynastie d'Ourouk	6 + x rois	2.171 + x années.
		{ Lougal-banda 1.200 ans. Doumou-zi 100 ans. Gilgamesh 1 ²⁶ ans.		
groupe certain	3 1°	dynastie d'Our	4 rois	171 années.
	4	dynastie d'Awan	3 rois	356 années.
		dynastie d'une ville inconnue	1 roi	7 années.
		dynastie d'une ville inconnue		
lacune	2°	dynastie d'Our	4 rois	108 années.
	1° (?)	dynastie d'Adab (?)		
	2°	dynastie de Kish		
	2°	dynastie d'Ourouk		
groupe certain	1° (?)	dynastie d'Opis		
	3°	dynastie de Kish		
	2° (?)	dynastie d'Opis	6 rois	99 ans.
	4°	dynastie de Kish	8 rois	106 ans.
groupe certain		Kou-Baou		
	3°	dynastie d'Ourouk	1 roi	25 ans.
		dynastie d'Agadé	12 rois	197 ans.
		{ Sargon. Manishtousou. Naram-Sin.		
groupe certain	4°	dynastie d'Ourouk	5 rois	26 ans.
		Lougal-zaggisi		
		dynastie de Goutioum	21 rois	125 ans.
	5°	dynastie d'Ourouk		
groupe certain	acune (?) 2°	dynastie d'Adab (?)		
	3°	dynastie d'Our	5 rois	117 ans [vers 2465-2349]
		{ Doungi Bour-Sin Gimil-Sin		
		dynastie d'Isin	16 rois	225 ans 1/2 [2348-2122].

L. DELAPORTE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

D. SIDERSKY. — **Etude sur l'origine astronomique de la chronologie juive.** — *Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII, 2^e Partie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1911, 93 pages: Prix : 3 fr. 80.

Les Juifs, on le sait, ont un calendrier spécial. Les mois, coïncidant exactement avec les lunaisons, sont de 29 ou de 30 jours. Les années ont tantôt 12 mois (années régulières), tantôt 13 (années embolismiques) : dans le premier cas, elles peuvent avoir 353, 354 ou 355 jours, dans le second 383, 384 ou 385. Elles sont comptées à partir de la création du monde, qui est fixée au dimanche 6 Octobre 3761 avant J.-C.

M. Sidersky a entrepris de retracer la genèse de ce comput spécial. Il estime avec raison que les règles compliquées qui le régissent sont le fruit d'une longue suite de tâtonnements et de réformes successives. Et il s'efforce de préciser l'époque où a été faite chacune de ces retouches.

Il y a réussi, d'une manière très heureuse à mon sens, pour la plus décisive de ces corrections. Longtemps, on le sait, les Juifs n'ont commencé un mois nouveau que lorsque l'apparition de la nouvelle lune avait été effectivement constatée à Jérusalem : la fixation du calendrier dépendait donc entièrement des observations et des décisions des autorités palestiniennes. Ce sont les Juifs de Babylonie qui, pour s'affranchir de cette dépendance à l'égard des docteurs de la métropole, substituèrent à la *conjonction vraie* du soleil et de la lune — laquelle se rapporte à un lieu géographique déterminé —, la *conjonction moyenne*, qui est en quelque sorte indépendante d'un méridien fixe, ce qui permettait de dresser par le calcul un calendrier valable pour tout le judaïsme.

Mais, observe M. Sidersky, les réformateurs ont dû prendre pour point de départ de leur système de computation une *conjonction vraie*, .

probablement une éclipse, qu'ils ont observée directement. Or, parmi les 19 éclipses de soleil qui ont été visibles en Orient au cours des six premiers siècles de notre ère, il n'y en a qu'une qui ait coïncidé à peu près exactement avec la conjonction moyenne du comput juif : c'est celle du 2 avril 219, à condition que l'on suppose l'observateur placé en Babylonie. L'écart entre le milieu de l'éclipse et la conjonction moyenne du comput juif se réduit à 10 minutes 25 pour le méridien de Babylonie¹ et à 3 minutes 7 pour celui de Soura, qui devint précisément à cette date le siège d'une grande Académie juive. C'est donc probablement à Soura au début du III^e siècle qu'a été proposée cette réforme; et elle doit avoir eu pour auteur R. Ada, premier recteur de l'Académie de cette ville. Plus tard on fit partir le calendrier juif de l'ère de la création par computation rétrograde.

Cette élégante démonstration a toutes les apparences de l'exactitude.

J'aurais, au contraire, plus d'une réserve à faire quant à l'histoire antérieure du calendrier israélite et juif, tel que la reconstitue M. Sidersky. D'abord il utilise les textes sans tenir suffisamment compte de la date où ils ont été écrits. Or, sur une question aussi délicate que celle des variations dans la manière de mesurer le temps, il ne faut employer les témoignages qu'avec une extrême circonspection : les auteurs anciens ne doivent être tenus pour sûrement bien renseignés que sur la façon de compter en usage à leur époque, et, en général, ils ont dû la transporter naïvement aux âges antérieurs.

M. Sidersky affirme, par exemple, ceci : « la forme de l'année lunisolaire était instituée chez les Hébreux par Moïse (soit au cours du XIV^e siècle av. J.-C.) et l'année commençait avec la lune équinoxiale du printemps ». Il s'appuie sur la combinaison d'un texte de l'Exode — d'après lequel Moïse édicte que le mois de la sortie d'Égypte sera le premier des mois de l'année (Ex. 12, 2. 6. 14) —, avec un passage du Deutéronome attribuant au même Moïse l'ordre de célébrer la Pâque au mois d'Abib, c'est-à-dire au mois où les épis mûrissent (Deut. 16, 1).

Mais ces deux morceaux appartiennent à des sources différentes (P et D), qui, de plus, doivent avoir été rédigées l'une peu avant l'autre pendant ou après l'exil et qui ne sauraient, par suite, nous renseigner avec quelque autorité sur le calendrier de l'époque mosaïque. Il y a même tout lieu de croire que le premier de ces textes a pour but de rapporter au fondateur de la religion nationale une modification du calendrier traditionnel qui était, à l'époque de l'exil, d'importation toute

1) Une faute d'impression fâcheuse a transformé ces 10 m. 25 en 10 h. 25 m.

récente : je veux parler de l'habitude de commencer l'année au printemps.

D'après les textes réellement anciens (Ex. 34, 22 J ; 23, 16 E, rédigés probablement vers le ix^e siècle), les Israélites de l'époque royale faisaient débiter l'année en automne. On lit, en effet, Ex. 23, 16 : « Tu observeras la fête des récoltes à la fin de l'année ». Or il s'agit de la fête des Tabernacles, qui avait lieu en septembre-octobre. Le calendrier agricole découvert à Guèzer et qui date apparemment du vi^e siècle s'ouvre de même par les deux mois de l'*dsiph*, c'est-à-dire de la rentrée des dernières récoltes¹. Les premiers auteurs hébreux chez lesquels apparaisse l'habitude de compter les mois en partant du printemps sont le rédacteur du livre des Rois, Ezéchiel et le biographe de Jérémie, c'est-à-dire des écrivains de l'époque de l'exil (vi^e siècle). Il est dès lors très probable que cette habitude venait d'être empruntée aux Babyloniens, chez qui prédominait, à cette époque, l'usage de faire débiter l'année au mois de Nisan (mars-avril).

Il paraît donc tout à fait inexact de dire comme M. Sidersky : « on pourra commencer l'année aussi bien par le 1^{er} Nisan, comme cela se pratiquait autrefois avant la captivité des Juifs en Babylonie et même longtemps après ». C'est l'inverse qui semble vrai, en ce qui concerne Israël : la règle faisant de Nisan le premier des mois de l'année était, à l'époque de l'exil, une innovation ; l'usage ancien, qui voulait que l'année s'ouvrit en automne, le 1^{er} ou le 10 du mois de Tichri, ne se conserva plus dès lors qu'à l'état de survivance dans le culte² ; il ne devait reprendre la prédominance que bien des siècles plus tard. Le même dualisme existait chez les Babyloniens³ et doit sans doute être expliqué de même.

Un historien rigoureux éprouvera des scrupules analogues à suivre M. Sidersky, lorsqu'il fait état de témoignages empruntés au Talmud ou même à des auteurs du xi^e et du xii^e siècle pour la reconstitution de l'histoire du calendrier juif avant la ruine du second temple.

On se demande aussi s'il n'a pas, sur la foi de ces autorités tardives, prêté aux rabbins des environs de l'ère chrétienne des connaissances astronomiques d'une précision et d'une exactitude excessives. On conçoit des doutes motivés lorsqu'on lit dans *Tosefta Sanhédrin* II, 2 que pour

1) Voy. *Revue biblique internationale*, VI^e année, n. s., p. 243.

2) Lév. 23, 24 ; Nomb. 29, 1 ; — Lév. 25, 9 ; Ez. 40, 1.

3) Voyez le texte cité par M. Morris Jastrow, *Die Religion Bab. und Assyriens* II, p. 462 : « Le mois d'Adar et le mois d'Ouloul sont des commencements d'année comme Nisan et Tachrit. »

déclarer une année embolismique il faut tenir compte non pas de l'équinoxe (*tekoupha*) seulement, mais aussi de la maturité des céréales et des fruits des arbres, ces deux derniers signes pouvant même annuler les indications fournies par le premier, — ou lorsqu'on voit un R. Akiba, la plus haute autorité scientifique du judaïsme du début du II^e siècle, déclarer embolismiques deux années consécutives, — ou encore quand on constate que le calendrier préconisé par le livre d'Hénoch, avec son année solaire grossièrement inexacte de 364 jours seulement, a joui auprès de beaucoup de docteurs juifs des environs de l'ère chrétienne d'un crédit extraordinaire : il a été tenu pour la vérité révélée par l'auteur de Jubilés et par celui du livre de Sadoq récemment retrouvé¹. L'ignorance était donc singulièrement grande encore sur ces questions dans le monde religieux palestinien ; et l'empirisme a dû y régner plus longtemps que ne le veut M. Sidersky.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'exprimer un regret. C'est que le savant auteur n'ait pas apporté à ses transcriptions de l'hébreu la même rigueur qu'à ses calculs astronomiques. Pourquoi écrire *Nissan* avec deux *s*, *Tamouz* avec un seul *m*, *Akibba* avec deux *b*? Pourquoi orthographier *Tischeri* avec un *e*, quand on écrit *Kislev* ou *Taschritu*? Pourquoi transcrire le même mot alternativement *tekoupha* (p. 33), *tekoufa* (p. 69), *tekufoth* (p. 34), *Tékoufah* (p. 35)? Pourquoi imprimer tantôt *Al-Birûni*, tantôt *Al-Birouni*? Il serait bien à désirer que les savants français s'entendissent enfin pour adopter un système commun de transcription des langues sémitiques ; mais si cette ambition est démesurée, serait-il excessif de demander, du moins, à chaque auteur de s'en tenir, au cours d'un même ouvrage, à des règles uniformes?

Adolphe Lods.

ANTON JIRKU. — **Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament.** — Leipzig, Deichert, 1912, viii-99 pages, 2 mk. 40.

La crainte des démons occupe très peu de place dans les livres qui forment l'Ancien Testament ; mais une étude attentive des textes montre qu'elle en tenait une beaucoup plus considérable dans les croyances populaires des anciens Israélites. M. Hans Duhm, dans une

1) 5, 2 ; 20, 1. Voy. R.-H. Charles, *Fragments of a Zadokite work*, Oxford, 1912, p. 9.

brochure dont il a été rendu compte ici même ¹, avait pu dresser une liste assez longue des « esprits mauvais » dont les Hébreux se croyaient entourés. M. Jirku la reprend en la complétant et en y ajoutant un suggestif aperçu des pratiques auxquelles on recourait pour se préserver contre ces ennemis surnaturels.

Au premier rang de ces démons il nomme les esprits des morts : les rites du deuil et de la sépulture avaient tous, en effet, selon lui, pour objet de protéger les vivants contre l'âme trépassée. Il y avait aussi des démons nocturnes, tel celui contre lequel Jacob lutta au bord du Yabboq (Gen. 32, 25-33) ou celui qui attaqua Moïse lors de son retour en Égypte (Ex. 4, 24-26) et que Séphora écarta par le rite sanglant de la circoncision ; ces deux êtres malfaisants sont, dans les textes actuels, identifiés avec Yahvé, mais n'avaient originairement rien de commun avec le Dieu Très Haut. Les Hébreux croyaient encore à des démons infestant le désert (comme Azazel, les *se'irim*, la *lilit*, dont le nom dérive du sumérien *lil-la*, tempête), — à des esprits habitant les cavernes ou les arbres (2 Sam. 5, 24 ; Ex. 3, 4 ; Jug. 9, 37 ; Deut. 11, 30 ; Gen. 12, 6), — aux *sédim*, dont le nom vient du babylonien *šedu*, — à des démons qui possèdent certains hommes ou donnent certaines maladies comme la lèpre ou provoquent les phénomènes physiologiques surprenants qui marquent la vie sexuelle, — à des démons à forme animale comme le serpent, la *'alouka* qui suce le sang, les mouches et les abeilles (És. 7, 18-19), les sauterelles (Joël 2, 25), les ourses (2 Rois 2, 23-24).

Contre ces démons l'Israélite pensait n'être pas sans défense. Il pouvait mettre du sang sur sa porte, sur le malade ou, si possible, sur le démon lui-même (Ex. 4, 25), persuadé que l'esprit lâchait alors sa victime « parce qu'il était déjà rassasié par le sang du sacrifice ». On pouvait aussi recourir aux ablutions, l'eau faisant disparaître l'influence maléfique comme elle enlève les taches. On pouvait encore transmettre son péché — ou son mal, ou le démon que l'on avait en soi — à un animal qui l'emportait au loin ou que l'on brûlait. On se servait de plantes magiques comme le cèdre, l'hysope, l'amandier. Ou bien on faisait une image du démon, dans laquelle celui-ci se trouvait comme emprisonné. On agitait des clochettes pour le faire fuir. Deux couleurs, le rouge et le bleu, passaient pour écarter le démon, probablement parce qu'elles rappelaient la teinte du sang. Les nœuds étaient employés

1) *Die bösen Geister im Alten Testament*, Leipzig, Mohr, 1904 ; comp. dans cette *Revue*, tome LI, n° 3 (mai-juin 1905), p. 443-445.

pour ensorceler les vivants, évoquer les morts, charmer les serpents (Éz. 13 ; Deut. 18, 11 ; Psaume 58, 6).

De cette enquête M. Jirku croit pouvoir tirer deux conclusions d'une portée plus générale : d'abord que « Yahvé a été de tout temps pour les Hébreux le Dieu majestueux du monde et non le produit d'une évolution ascendante partie d'une basse origine » (p. iv) : aussi haut, en effet, qu'on puisse remonter dans le passé, le monde spirituel se composait, pour eux, d'un Dieu unique et d'êtres subordonnés et hostiles, les démons (p. 56-57).

D'autre part, M. Jirku estime que son étude nous révèle le sens réel des rites prescrits par la législation lévitique. Il note — et c'est une des parties les plus curieuses de son travail — les ressemblances que ces rites présentent avec les pratiques magiques employées contre les esprits malfaisants. Il en conclut que « les prescriptions rituelles du Code Sacerdotal étaient toutes à l'origine des recettes pour se défendre contre les démons, analogues à celles que connaissaient tous les peuples sémitiques et apparentées en particulier à celles qu'employaient les Babylo-niens » (p. 95). Les ablutions du prêtre rappellent celles par lesquelles on chassait le démon de la maladie ou les esprits des morts. Le sang, employé manifestement contre les démons lorsqu'on en frottait les montants de la porte ou qu'on en enduisait le lépreux, servait de même à asperger l'autel et à oindre le prêtre : « les immolations d'animaux tenaient originairement au culte des démons » (p. 63). Si l'on dépeçait les victimes avant le sacrifice, c'était primitivement, comme dans un rite magique babylonien, pour offrir au démon de la maladie le membre de l'animal correspondant au membre du patient dont on voulait le chasser. La crémation de la victime avait le même but que la règle babylonienne similaire : comme la fumée s'évapore, le démon doit s'enfuir. Le vêtement du prêtre a pour parallèles d'autres vêtements magiques ; le bleu et le rouge y prédominaient ; il était garni de clochettes contre les démons embusqués au seuil du sanctuaire. C'est aussi à leurs vertus antidémoniaques que le sel, le cèdre, l'hysope devaient le rôle qui leur était attribué dans les rites du culte ; et c'est pour chasser les esprits malfaisants que l'on avait orné le chandelier du tabernacle de calices en forme de fleurs d'amandier.

Il est à peine besoin, après cette analyse détaillée de la brochure de M. Jirku, de dire que ce travail est une contribution extrêmement intéressante et suggestive à l'étude des croyances populaires et de la magie dans l'antiquité israélite.

On pourra trouver hasardeuses certaines des hypothèses qu'il présente avec une juvénile assurance. Il paraît difficile d'admettre, par exemple, que les mots 'ôb et *yidde'ôni* aient désigné deux objets matériels dont les nécromanciens se seraient servis pour évoquer les morts, puisqu'un texte parle d'hommes et de femmes *en qui* (et non auprès de qui) était un 'ôb ou un *yidde'ôni* (Lév. 20, 27) et qu'un autre passage parle de la voix de l'ôb qui semble venir de terre (És. 29,4)¹.

On pourra contester certaines de ses étymologies, celle, par exemple, qui dérive les énigmatiques 'ittim (au pluriel) dont parle És. 19,3 du mot *etimmou*, avec un seul *t* et deux *m* (c'est ainsi que M. Jirku lit au lieu de *ekimmou*), qui, en babylonien, désignait les esprits des morts.

On s'étonne que l'auteur, ayant intitulé son livre « les démons dans l'Ancien Testament » (et non pas seulement dans l'antiquité hébraïque), n'ait pas consacré un paragraphe à Satan, qui, du moins dans un texte des Chroniques, joue bien déjà le rôle d'un esprit mauvais hostile à l'homme (1 Chr. 21, 1). On regrette que, énumérant les moyens de défense contre les démons, il n'ait pas étudié à part la principale peut-être de ces armes : la parole (appel du nom de l'esprit, malédiction, charme, etc...), non plus que le feu (Nomb. 31, 21-23).

La bibliographie est très incomplète.

Mais je ne veux pas insister sur ces détails et je me bornerai à quelques observations sur les deux conclusions générales que l'auteur croit pouvoir tirer de son enquête.

Il estime que les Hébreux ont fait dès la plus haute antiquité une distinction tranchée entre le Dieu unique, souverain maître de l'univers, et les démons, qui auraient été conçus comme des esprits hostiles à l'homme et subordonnés au Dieu Très Haut. Cette image ne me semble pas être celle qui ressort des faits recueillis par M. Jirku lui-même, non plus que de l'ensemble des témoignages réellement anciens.

D'abord les Israélites ont cru, jusqu'à l'époque de l'exil, qu'il existait, à côté de Yahvé, un grand nombre d'autres dieux, dieux des Égyptiens, des Moabites, des Sidoniens, etc...

De plus entre ces grands dieux et les esprits qu'a étudiés M. Jirku ils ne faisaient pas de distinction tranchée ; les esprits des morts étaient appelés eux aussi des *elohim*. La langue n'avait pas de mot pour dési-

1) M. Jirku, peu au courant de la littérature non allemande, paraît, du reste, ignorer que son hypothèse a été soutenue avant lui par M. H.-P. Smith (*International Critical Commentary, Sam.*, 1899, p. 239 ss.) et par M. Paul Garnault (*Revue scientifique*, 1900, p. 647-649) et a déjà été plus d'une fois combattue.

gner les démons par opposition aux dieux, et cela parce que les Hébreux n'avaient pas la notion d'esprits exclusivement méchants opposés à un ou à des dieux exclusivement bons.

Il ne me paraît pas exact, en effet, que les esprits des morts fussent, pour les Israélites, uniquement un objet de crainte : je persiste à croire que, si la plupart des rites du deuil avaient un but préservatif, il y en a d'autres qui ont eu dès l'origine ou qui avaient pris avec le temps le caractère d'actes de piété envers les défunts (incisions, lamentations, tonsure, offrandes). On apportait des sacrifices aux *se'irim*, aux âmes des trépassés, au serpent d'airain, peut-être aux esprits auteurs des maladies ; on consultait les morts, les serpents, les esprits des arbres, preuve qu'on les croyait capables de bienveillance pour ceux qui recourraient à eux. Si les serpents brûlants (*seraphim*) pouvaient donner la mort par leurs morsures, ils guérissaient aussi. Il n'y a pas de preuve que les esprits des cavernes et des arbres aient été conçus comme des puissances méchantes.

Inversement les grands dieux, et en particulier Yahvé, étaient loin d'être regardés comme des êtres exclusivement bienveillants. C'étaient, au contraire, le malheur, les calamités soudaines et mystérieuses qui étaient, par excellence, considérés comme « le doigt de Dieu ». Amos pouvait demander, certain à l'avance d'une réponse négative : « Arrive-il un malheur dans une ville sans que Yahvé en soit l'auteur ? » (2, 6). La lèpre s'appelait « le coup » de Dieu. Yahvé avait des fureurs inexplicables et incoercibles, dont il se repentait quelquefois par la suite et au cours desquelles il valait mieux éviter de se rappeler à son souvenir. Il lui arrivait même d'exciter les hommes à commettre des actes moralement mauvais, pour lesquels il les punissait ensuite sévèrement (1 Sam. 26, 19 ; 2 Sam. 24, 1).

Le trait dominant de la divinité, aux yeux de l'ancien Sémite, c'était la puissance redoutable ; il ne sentait pas la nécessité de prêter à ses dieux la bonté ni même la justice, du moins une justice semblable à celle de l'homme.

Ceci ne veut pas dire qu'il crût les différents *elohim* tous également bien ou également mal disposés envers lui. Mais il n'était pas de puissance surnaturelle si bienveillante que l'on ne pensât avoir à se tenir sur ses gardes en l'approchant ; et il n'y avait guère d'*elohim* si néfaste que l'on ne pût espérer obtenir de lui un oracle ou même une bénédiction. Jacob en arrache une au « dieu » qui l'a attaqué à Penouël ; il n'y a aucune raison de suspecter cette conclusion, bien sémitique, de l'épi-

sode en question et de supposer, comme le fait M. Jirku, que le démon « fit agenouiller » Jacob au lieu de le « bénir ».

Il y avait de même entre les *elohim* de grandes différences quant à la puissance, mais tout indique qu'anciennement les moins puissants n'étaient pas considérés comme subordonnés au plus fort de tous, à Yahvé. C'est un fait bien connu que les esprits des morts n'avaient plus aucun rapport avec le Dieu d'Israël : Yahvé et les morts s'ignoraient réciproquement. Il est parlé, il est vrai, quelquefois d'« esprits mauvais » ou de « destructeurs » envoyés par Yahvé. Mais c'est là, comme le remarque M. Jirku, une conception secondaire : à un stade antérieur on a dû dire ou bien que l'esprit mauvais agissait de son propre chef (c'est l'idée de M. Jirku) ou bien que Yahvé provoquait les calamités sans intermédiaire.

Les anciens Hébreux croyaient donc à une multitude d'esprits qu'on peut appeler à volonté dieux (*elohim*) ou « démons » en donnant à ce mot le sens du grec *δαίμονες*, tous redoutables, presque tous capables de faire tour à tour du bien ou du mal à l'homme et primitivement indépendants les uns des autres. Ce n'est qu'à partir de l'exil, après que les prophètes eurent prêché le monothéisme moral, que l'on éprouva des scrupules à attribuer à Yahvé l'origine du mal physique et du mal moral et que l'on commença à rapporter l'un et l'autre à des puissances foncièrement mauvaises, hostiles à Dieu comme à l'homme et cependant théoriquement subordonnées au maître unique du monde, à des « démons » au sens que la théologie chrétienne et M. Jirku attachent à ce mot.

Passons à la seconde des conclusions générales de l'auteur : l'explication des rites du Code Sacerdotal. Que plusieurs de ces rites aient été originellement des pratiques magiques destinées à écarter certains esprits, c'est une idée très juste et très féconde, encore qu'elle ne soit pas tout à fait aussi nouvelle que le croit l'auteur ; car elle n'a pas été, comme il le dit, inaugurée par M. Gressmann, mais avait été déjà soutenue, par exemple, par Robertson Smith, Frazer, Stade, Schwally¹ et la plupart de ceux qui ont écrit récemment sur le culte des morts.

M. Jirku a apporté à la démonstration de cette thèse d'intéressants compléments. Mais il paraît dépasser la juste mesure lorsqu'il prétend trouver dans cette idée l'explication de tous les rites prescrits dans le Code Sacerdotal. On pourrait affirmer *a priori* que l'édifice des pra-

1) Spécialement dans ses *Semitische Kriegsaltertümer*, 1901.

tiques du culte israélite et juif, dont la construction est l'œuvre collective d'une longue suite de générations, est formé d'éléments extrêmement disparates, reflétant des préoccupations et des mentalités très diverses. C'est ce que confirme l'examen des faits.

A côté des pratiques magiques dirigées contre les esprits des morts, les démons de la maladie ou les *elohim* du seuil, il y en avait qui devaient préserver l'homme contre le dieu même qui était l'objet du culte (car la magie a prise sur Yahvé : Ex. 22, 27 ; Lévit. 24, 10-16) : par exemple les ablutions auxquelles il fallait se soumettre *après* l'accomplissement d'un acte sacré (Lévit. 16, 4. 24) ou *après* le contact avec une chose très sainte (Lévit. 6, 20 ; 16, 28).

A côté de la magie défensive il y avait ce qu'on pourrait appeler la magie offensive, par laquelle on essayait de faire servir à ses desseins les puissances surnaturelles. Et celle-ci aussi avait été employée (plus ou moins consciemment) à l'égard de Yahvé. C'est pour cela qu'on tenait tant à connaître le nom des dieux et que ceux-ci cherchaient à le cacher (Gen. 32, 30 ; Ex. 3, 13-14 ; Jug. 13, 17-18). La prière, qui commençait toujours par l'appel exact du nom divin, tenait de l'évocation en même temps que de l'invocation. C'était bien avec l'arrière-pensée d'agir plus aisément sur le dieu qu'on l'enfermait dans une image ou un symbole matériel (idolâtrie, fétichisme).

Et puis, dans l'explication des rites du culte juif, il faut bien, sans doute, faire intervenir aussi, à côté des intentions magiques, les préoccupations proprement religieuses. Il y a quelque paradoxe à prétendre les exclure entièrement. Que le sacrifice ait été originairement un acte magique, cela peut se soutenir ; mais il est clair qu'en tout cas il s'y était attaché de très bonne heure, bien longtemps déjà avant la naissance du peuple d'Israël — et non pas seulement par le fait d'un rédacteur sacerdotal de l'époque de l'exil, — des idées d'ordre religieux : celle d'un don fait à la divinité, celle d'un repas offert à Dieu, celle d'une communion par le sang établie entre lui et ses fidèles.

M. Jirku, on le voit, dans cet intéressant travail, ne s'est pas toujours assez tenu en garde contre l'esprit de système.

Adolphe Lods.

HEINRICH HAMMER. — **Traktat vom Samaritanermessias, Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu.** Bonn, Georgi, 1913, 101 pages, 2 mk., 50.

« Je revendique, écrit l'auteur, le mérite d'avoir libéré les Juifs, dont je suis, d'une accusation injuste qui pèse sur eux depuis près de 2.000 ans » : celle « d'avoir contribué à la mort de Jésus » (p. 100-101). La thèse n'est pas nouvelle ; mais la manière dont M. Hammer croit pouvoir l'établir est assurément originale. Il n'est pas de ceux qui soutiennent que le tribunal qui a condamné Jésus n'était pas le sanhédrin ou que Jésus n'a jamais existé : il pense pouvoir démontrer que le fondateur du christianisme était samaritain.

Jésus doit, selon lui, être identifié avec cet agitateur qui appela le peuple de la Samarie à gravir avec lui le mont Garizim, promettant d'y faire retrouver les vases sacrés de Moïse enfouis en cet endroit, et que Pilate fit saisir et exécuter avec ses principaux partisans (Josèphe, *Ant. Jud.*, 18, 4, 1). Il était né en Samarie à Bethléhem de Zabulon ou à la « Tour des Nazaréens » (2 Rois 17, 9 ; Jér. 4, 16 ; 31, 5). Il parlait le dialecte samaritain et citait la Loi d'après le Pentateuque samaritain. C'est en Samarie qu'il prêcha d'abord ; le « sermon sur la montagne » fut prononcé sur le mont Garizim et est inspiré de la sévérité qui caractérisait la religion de ses compatriotes, observateurs plus rigoureux de la Loi que les Juifs (*Berachot*, 47 b). Repoussé dans son pays, Jésus essaya de gagner les Jérusalémites. Mais ayant échoué aussi auprès d'eux, il revint en Samarie et c'est pour tenter une dernière fois d'entraîner ses compatriotes qu'il organisa l'affaire du mont Garizim qui se termina par sa crucifixion à Jérusalem.

L'ouvrage de M. Hammer témoigne d'une extrême légèreté et d'une connaissance tout à fait superficielle des questions traitées. Il parle sans cesse des « Loggia » de « Matthias ». Il ne semble, du reste, avoir lu qu'en traduction le célèbre témoignage de Papias sur l'origine des évangiles et les λόγια du Seigneur, car il renvoie pour ce texte à Renan « Vie de Jésus, introduction » (*sic*). Les noms les plus connus apparaissent dans son livre avec des orthographes imprévues : Salmanasser, Asur, Nargel (il s'agit de Nergal), Ganamoloch, Philometer, Nablos (la ville de Naplouse, en allemand Nabulus), Antonio Martyr, Justyn Martyr, le grand prêtre Ananius (Ananos), Archilaus ; Rabbi Méir est appelé tantôt R. Meier, tantôt R. Mair, etc.

Retraçant l'histoire des Samaritains, il ne dit rien des papyrus d'Éléphantine et à peu près rien des textes capitaux d'Esdras et de Néhémie. Il croit que la ville de Samarie était habitée, au temps des Hasmonéens et de Jésus, par des « Samaritains » (p. 13), tandis qu'elle était, on le sait, peuplée de païens. Il écrit qu'Hérode reconstruisit le temple des Samaritains sur le mont Garizim (p. 74), alors que Josèphe, son autorité, parle d'un temple construit par Hérode *dans la ville* de Samarie et dédié à César Auguste (*B. J.*, 1, 21, 2, § 403 ; *A. J.*, 15, 8, 5, § 298).

A propos de l'épître aux Hébreux, de tous les écrits du Nouveau Testament le plus hellénique par le style comme par la pensée, il dit : « on voit que l'auteur s'efforçait d'imiter la dialectique des docteurs de la loi juifs, mais sans y parvenir ». « Naturellement, ajoute-t-il, elle doit avoir été composée en hébreu ou plutôt dans le jargon araméen alors usuel, comme l'indique le style ; le titre « aux Hébreux », non « aux Juifs », est déjà significatif » (p. 53).

Sur Paul on trouve des assertions non moins étranges. « Le dieu inconnu des Athéniens (Act. 17, 23), *la Diane des Éphésiens* (Act. 19, 34), le Logos et demiurge des néoplatoniciens, c'est lui qui admit tout cela dans le christianisme ». « Paul n'essaya jamais d'amener les Juifs à la foi en Jésus. » (p. 98) ; et l'unique preuve alléguée, c'est qu'on ne trouve pas dans le Talmud une seule parole qui lui soit attribuée.

Parmi les arguments avancés par l'auteur il n'y en a guère que deux qui aient quelque valeur. D'après Jean 8, 48, les Juifs dirent à Jésus : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et que tu as un démon ? » Et dans le même évangile, à la suite du récit de l'entretien avec la Samaritaine, on lit : « Après ces deux jours Jésus partit de là pour se rendre en Galilée ; car Jésus déclara lui-même qu'un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie » (4, 43). Ce passage est assez obscur. Mais le dialogue avec la Samaritaine suppose partout et dit expressément que Jésus était juif : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire à moi qui suis une Samaritaine ? » (4, 9 cf. 20. 22. 27). Il est donc évident que, dans la pensée du narrateur, la « patrie » de Jésus n'était, en tout cas, pas la Samarie ; d'autant plus que Jésus venait d'être « honoré » dans ce pays comme il ne l'avait encore été nulle part ailleurs. M. Hammer prétend, il est vrai, que les nombreux passages du Nouveau Testament où Jésus est présenté comme un Juif, originaire de la Galilée, ont été interpolés tendancieusement. Mais il n'a pas réussi à indiquer de motif plausible qui eût pu amener les premiers Chrétiens, Samaritains eux aussi d'après lui, à transformer leur

Messie en membre de la tribu schismatique de Juda et en descendant de la dynastie, illégitime à leurs yeux, de David.

Disons un mot encore de deux autres « preuves » de M. Hammer, parce qu'elles seraient de nature à en imposer aux lecteurs qui ne prendraient pas la peine de les contrôler dans le détail.

Le Nouveau Testament, affirme-t-il, cite la Loi d'après le Pentateuque samaritain. De fait, dans tous les passages en question sauf un, la leçon commune au Pentateuque samaritain et au N. T. est aussi celle des Septante; et il est, dès lors, beaucoup plus naturel de penser que c'est dans la version grecque que les auteurs du N. T., écrivant en grec, l'ont puisée. M. Hammer prévoit l'objection et il y fait cette réponse admirable : ni Jésus, ni les écrivains du N. T. « n'ont cité le Pentateuque d'après la version des Septante, puisque celle-ci *même à l'époque de la composition du Talmud* (donc au iv^e siècle après J.-C.) ne contenait pas encore les divergences actuelles... ; en effet les traités Sopherim (1, 8) et Meguilla (9^a) comptent 13 points sur lesquels les Septante avaient altéré le texte. » M. Hammer paraît ignorer que la version grecque est citée déjà avec ses « altérations » plusieurs siècles avant le Talmud par Josèphe, Philon et quantité d'écrivains chrétiens dont Origène.

Il faut, du reste, une rare ingénuité pour s'imaginer encore aujourd'hui que le texte masorétique représente partout l'original même des écrits bibliques et que toutes les variantes présentées par les versions ou le samaritain sont des « fautes » et des « altérations ». La vérité est que, au temps de Jésus, le texte de la Loi n'avait pas encore été uniformisé : des manuscrits hébreux portant des leçons qui ne se lisent plus aujourd'hui que dans le Pent. Sam. ou dans les Septante circulaient *dans le monde juif* à côté de copies donnant les leçons qui ont été plus tard adoptées dans la Vulgate officielle des masorètes. Il y avait, par exemple, des divergences notables entre les manuscrits quant à la durée de la vie des divers patriarches : le ~~livre~~ des Jubilés, écrit *par un juif* vers le milieu du 1^{er} siècle avant notre ère, suit partout la chronologie patriarcale conservée par le Pentateuque samaritain ; de même le livre, également juif, d'Hénoch¹. On s'explique dès lors fort bien, sans faire intervenir aucune influence samaritaine, que le livre des Actes, dans le discours d'Étienne (7, 4), attribue au père d'Abraham le même nombre d'années que le Pentateuque samaritain (145 au lieu des 205 que lui donne le texte masorétique : Gen. 11, 32). Or c'est le

1) Voyez Ad. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris, Leroux, 1892, p. 128.

seul point où le N. T. se rencontre avec la tora samaritaine sans coïncider avec les Septante.

Un autre fait qui serait intéressant s'il était établi, ce serait la présence dans le N. T. d'expressions appartenant en propre au dialecte samaritain. D'après M. Hammer, il y en aurait quatre sur les vingt et quelques mots ou phrases que le N. T. nous a conservés dans l'idiome original : ce sont $\beta\alpha\chi\acute{\alpha}$, $\beta\alpha\rho\nu\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma$ (que l'auteur veut corriger en $\beta\alpha\rho\sigma\alpha\delta\acute{\alpha}\varsigma$ par suite sans doute d'une confusion entre Act. 4, 36 et Act. 1, 23 ; 15, 22), $\gamma\alpha\delta\delta\alpha\theta\acute{\alpha}$ et $\acute{\epsilon}\lambda\omega\tau$, $\acute{\epsilon}\lambda\omega\tau$, $\lambda\epsilon\mu\acute{\alpha}$ $\sigma\alpha\delta\alpha\chi\theta\alpha\nu\epsilon\iota$. Mais il suffit d'ouvrir un dictionnaire comme ceux de Levy ou de Morris Jastrow pour voir que les mots araméens qui paraissent représentés par ces transcriptions¹ étaient courants dans les dialectes araméens employés par les Juifs les plus authentiques.

M. Hammer prévoit lui-même, en terminant, que ses arguments paraîtront peut-être manquer de force probante : mais il formule l'espoir que la quantité suppléera à la qualité. Il a peur cependant, semble-t-il, de n'être pas pris au sérieux ; car il sent le besoin d'ajouter qu'il n'est pas de ces « dialecticiens qui ne croient pas eux-mêmes à ce qu'ils veulent faire croire aux autres » : « je suis pleinement convaincu », déclare-t-il, « de ce que je soutiens ci-dessus : mes preuves m'ont suffi ». Suffiront-elles à d'autres ? C'est douteux.

Adolphe Lods.

KARL WEIDEL. — **Jesu Persoenlichkeit, Eine Charakterstudie.** *Zweite Auflage*, C. Marhold, Halle a/S. 1913, 1 vol. in-12 de 128 pages.

M. Karl Weidel ne s'est pas proposé d'écrire une *Vie de Jésus* ou de présenter un tableau de la prédication évangélique. Il a voulu esquisser un portrait psychologique et donner une caractéristique de la personnalité de Jésus. Il ne dissimule pas qu'une pareille entreprise ne peut être réalisée sans qu'intervienne un fort élément subjectif ; les traits épars que la tradition nous présente ne peuvent être réunis sans l'action

1) $\beta\alpha\chi\acute{\alpha}$ ou $\beta\alpha\chi\acute{\alpha}$ ou $\beta\alpha\chi\acute{\alpha}$ ou la racine $\beta\alpha\chi$ d'où M. Hammer prétend dériver le nom de Barsabas, $\beta\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$ (Hammer) ou plutôt $\beta\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$, $\beta\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$ $\beta\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$ $\beta\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$

d'une personnalité qui opère entre eux une synthèse dans laquelle elle fait nécessairement entrer quelque chose d'elle-même.

M. Weidel, disciple de Wrede, ne croit pas à la possibilité d'écrire une *Vie de Jésus*, mais le problème qu'il envisage peut être, à son avis, assez facilement résolu car, si la critique ne permet plus d'avoir confiance dans le cadre de l'histoire évangélique, elle laisse subsister les paroles que Jésus a prononcées et ces paroles portent en elles mêmes le cachet et la preuve de leur authenticité. Une personnalité comme celle de Jésus s'exprime toute entière dans chacune de ses paroles comme dans chacun de ses actes ; ainsi, bien que les paroles de Jésus ne nous aient été conservées qu'en petit nombre, nous avons quelque chance d'apercevoir sa véritable physionomie morale. Il faut ajouter ceci : les paroles qui nous ont été conservées se répartissent sur une période assez courte. On peut donc admettre qu'il n'y a pas eu, entre les divers moments auxquels elles se rapportent, de transformation de la personnalité de Jésus. Par suite il est possible de les utiliser simultanément et de les compléter l'une par l'autre.

M. Weidel relève avant tout ce fait que la personnalité de Jésus présente des aspects très variés et qu'elle implique des éléments constitutifs non seulement divers mais encore contradictoires. Jésus est une personnalité dominatrice et puissante et en même temps c'est un cœur d'enfant. Il est à la fois très respectueux de la tradition religieuse de son peuple et novateur très hardi et presque révolutionnaire. Juge sévère et plein d'indignation contre le pécheur, il est aussi plein de mansuétude et de miséricorde. Ces traits divers se heurtent dans sa personnalité. Ils n'ont pu, dans sa courte carrière, se fondre comme s'harmonisent souvent au cours d'une longue vie, des éléments psychologiques divers et contradictoires. Et pourtant la personnalité de Jésus n'a rien d'incohérent. Les traits disparates sont subordonnés à un principe supérieur. La personnalité de Jésus ne peut être mesurée aux normes habituelles. A propos des discussions relatives à l'état mental de Jésus, M. Weidel fait cette réflexion très juste que c'est l'homme de génie seul qui réalise toutes les capacités de la nature humaine tandis que ce qu'on appelle d'ordinaire l'homme normal reste en partie plongé dans la vie animale. Il y a là une idée, qui, à condition qu'on ne l'exagère pas, permet d'apprécier plus équitablement les personnalités qui sortent du commun. Jésus a pu ainsi, sans que le fait puisse être le moins du monde interprété comme l'indice d'une tare mentale, avoir de lui-même un sentiment qui dépasse ce qui [serait normal chez un

homme ordinaire. Ce sentiment a pris chez lui la forme de la conscience messianique ; ce n'est là, en somme, qu'un aspect du sentiment que Jésus a eu de sa puissance. Ce sentiment a eu une telle force qu'il est parvenu à dominer et à transformer jusqu'à l'idée de la mort et à la faire envisager par Jésus comme un triomphe et une affirmation définitive de sa personnalité.

D'autre part ce sentiment explique la forme qu'a revêtu l'enseignement évangélique. Celui-ci procède par aphorismes et non par démonstrations. Le fait frappait déjà les auditeurs de Jésus. Il était en contradiction flagrante avec les habitudes rabbiniques.

S'il est incontestablement juste de parler, à propos de Jésus, d'un sentiment de puissance, il faut pourtant se demander s'il n'y a pas quelque exagération à dire que Jésus a transposé la religion du domaine de l'intelligence et du sentiment dans celui de la volonté. Certes l'évangile est une religion d'action, mais cette action n'est que le fruit et la conséquence d'une transformation du cœur. Jamais il n'a glorifié la volonté pour elle-même. Ce n'est qu'en voyant Jésus à travers Schopenhauer et Nietzsche qu'on peut faire de son évangile une religion de la volonté. C'est l'idéal germanique que M. Weidel prête ici à Jésus.

L'observation qui précède ne porte que sur un point de détail. L'étude de M. Weidel nous paraît appeler une autre remarque d'un caractère plus général. Nous ne méconnaissons pas l'intérêt de la question qu'il s'est proposé de traiter et nous accordons volontiers qu'il y a dans son étude nombre d'observations psychologiques pénétrantes et fines mais nous nous demandons s'il est légitime de séparer l'étude de la personnalité de Jésus de celle de sa vie et de son enseignement. M. Weidel a, nous semble-t-il, arbitrairement rétréci et limité la base sur laquelle repose son travail. Il s'est par là facilité la tâche mais il a aussi diminué la valeur et la portée de son étude.

MAURICE GOGUEL.

LÉON HARDY CANFIELD Ph. D., Tutor in History in the College of the City of New-York. **The early Persecutions of the Christians.** (Studie in History, Economics and public Law edited by the faculty of political science of Colombia University, Volume LV Number 2) New-York Columbia University, Longmans, Green and Co. London, P. S. King and Sons, 1913. 1 vol in-8° de 215 pages. Prix : 1 dollar 50. L'ouvrage de M. Léon Hardy Canfield sort du séminaire du profes-

seur James T. Shotwell, professeur d'histoire à la *Faculty of political science* de l'université Columbia. Il se présente comme une contribution à une étude plus générale sur les conflits des religions.

La période envisagée par M. Canfield va depuis les origines jusqu'à la fin du règne d'Hadrien (138). L'auteur a divisé son étude en deux parties. La première est un exposé historique de l'histoire des persécutions, la seconde est une étude des sources de cette histoire. Cet ordre n'est pas naturel. La première partie suppose constamment les résultats de la seconde et par conséquent aurait dû la suivre et non la précéder. C'est, sans doute, par une considération d'esthétique que M. C. s'est laissé guider. Il a craint de décourager ses lecteurs en les mettant tout de suite en face de discussions critiques quelque peu rebutantes pour ceux qui n'ont pas l'habitude de ce genre de recherches et il a préféré leur présenter tout d'abord un exposé plus facile à suivre.

Les textes principaux sont reproduits dans la seconde partie, le plus souvent dans la langue originale et accompagnés d'une traduction anglaise ; parfois, sans qu'on aperçoive la raison de ce traitement particulier, ils ne sont donnés qu'en traduction anglaise. Les questions d'authenticité sont brièvement traitées. M. C. paraît en général incliner de préférence vers les solutions conservatrices, c'est ainsi qu'il se prononce nettement pour l'authenticité complète de la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan. Mais il est bien informé et ne dissimule nullement les opinions contraires aux siennes.

L'exposé historique est divisé en cinq chapitres.

Le chapitre I traite de la question souvent discutée de la base légale des persécutions. On sait que trois théories principales sont soutenues sur ce sujet :

1° Répression par mesure de simple police, en vertu du droit de *coercitio* (Mommsen, Harnack) ;

2° Poursuites criminelles pour des motifs variés : sacrilège, immoralité et surtout lèse-majesté (Le Blant) ;

3° Loi de Néron : *Non licet esse Christianos* (Profumo).

M. Canfield ne croit pas qu'aucune de ces théories représente intégralement la vérité. Il estime que la forme et les motifs des poursuites ont varié suivant les temps et les lieux. Il pense qu'il y a bien eu, mais seulement à partir de l'époque de Trajan, une loi interdisant la profession du christianisme.

Le chapitre II est consacré à la persécution de Néron. M. Canfield estime que contrairement au témoignage de Tacite, il n'y a eu aucune

relation entre la persécution contre les Chrétiens et l'incendie de Rome. D'après lui ce furent les calomnies et la jalousie des Juifs qui provoquèrent la persécution. La haine juive pourrait bien avoir eu l'impératrice Poppée pour porte parole. Signalons à propos de ce chapitre que M. Canfield admet comme un fait qui n'a guère besoin d'être établi que les apôtres Pierre et Paul moururent ensemble au cours de cette persécution.

Le chapitre III est consacré aux empereurs de la dynastie des Flaviens. M. Canfield pense qu'il n'y a pas eu sous Domitien une persécution systématique mais que l'attitude des autorités à l'égard des chrétiens est seulement devenue plus sévère et plus malveillante. Dans ce chapitre l'auteur n'a pas tiré tout le parti possible de l'Apocalypse. En particulier il ne relève pas ce fait important que le voyant de l'Apocalypse paraît avoir le premier aperçu qu'il y avait dans les persécutions contre les chrétiens non pas les tracasseries d'un pouvoir plus ou moins malveillant, mais le choc de deux principes inconciliables, le conflit de deux mondes.

Le chapitre IV traite de Trajan. M. Canfield qui admet l'authenticité de la correspondance de Pline avec l'empereur la met naturellement à la base de son exposé.

Le dernier chapitre est consacré à Hadrien et particulièrement au rescrit adressé par cet empereur à Minucius Fundanus.

Dans le travail que nous venons de résumer dans ses grandes lignes M. Canfield fait preuve d'une érudition très étendue. La bibliographie est abondante¹ mais il ne semble pas que l'auteur se soit toujours parfaitement assimilé les ouvrages qu'il cite; parfois il n'en a qu'une connaissance assez superficielle. Nous avons déjà signalé que par endroits le jugement critique de M. C. n'est pas aussi sévère qu'on pourrait le souhaiter. Il faut ajouter que les problèmes sont en général posés d'une manière quelque peu étroite. C'est ainsi que M. Canfield n'a pas à notre avis, suffisamment examiné les relations entre la politique des empereurs à l'égard du christianisme et les principes généraux de leur politique religieuse. C'est ainsi encore qu'il ne s'est pas assez préoccupé des sentiments que les chrétiens avaient à l'égard du gouvernement et de l'état romains et de la société civile.

1) Signalons seulement une lacune — elle est grave — M. Canfield ne paraît pas connaître l'important ouvrage de Bouché-Leclercq. *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911.

On ne peut donc considérer que M. Canfield nous ait donné sur les premières persécutions un ouvrage définitif. Son livre n'apporte rien de nouveau mais il est un exposé clair et bien informé qui pourra rendre des services surtout aux lecteurs de langue anglaise.

MAURICE GOGUEL.

RENÉ LOTE, docteur ès lettres. — **Du Christianisme au Germanisme. L'évolution religieuse au XVIII^e siècle et la déviation de l'idéal moderne en Allemagne.** — Paris, Alcan, 1914, in-12, 364 pages; 3 fr. 50

Ce livre a été publié avant la guerre. L'auteur, désireux de prendre date pour l'apparition de quelques-unes de ses idées et l'utilisation de certains textes, a même tenu, dans une note préliminaire, à informer ses lecteurs qu'il s'agit d'une thèse de doctorat présentée en 1911. — Pourquoi ne lui a-t-elle pas conquis son titre? L'explication, qu'il ne nous donne pas, n'aurait pas manqué d'intérêt.

Question de forme? A parler net, l'ouvrage est assommant. Il a toute la lourdeur des fatras allemands, ses sources. Mais, avant 1915, la Sorbonne ne décernait-elle jamais le beau titre de docteur ès lettres pour un farrago dont l'unique mérite était l'érudition?

Question de fond? Probablement. Un aréopage scientifique accepterait-il une thèse, d'ailleurs facile à brocher, sur « la déviation de l'idéal moderne en France », avec quelqu'un de ces titres : *De la Religion au Chauvinisme*, *Du Christianisme au Nationalisme intégral*, *Du Catholicisme au Cléricalisme athée*? Ne serait-ce pas, à peu près, le travail qu'a exécuté M. Lote?

Voici les grandes divisions de son livre :

Première partie. — Les causes d'une évolution intellectuelle : l'histoire des Religions au XVIII^e siècle. — 1^{er} courant : l'apologétique chrétienne en histoire, et son développement moderne. — 2^e courant : l'expérience historique et les idées nouvelles. — Le confluent : l'esprit du XVIII^e siècle (1^{er} aspect) : procédés et théories.

Deuxième partie. — La crise allemande. — Le danger d'irréligion et le problème politico-religieux. — L'Allemagne protestante et le danger catholique. — L'Étatisme, ou la Discipline en face de la Vérité.

Troisième partie. — Vers le Germanisme. — La genèse d'une vérité « pratique », ou la Religion de la Volonté. — Suites générales de l'es-

prit du siècle (2^e aspect) : A la recherche d'un Idéalisme. — La « Culture » et le Germanisme. La nouvelle « Culture » et la discipline pour les bons combats. La nouvelle « Culture » et les débuts du Nationalisme intellectuel. Vision apologétique de la mission humaine du Germanisme. Germanisme intellectuel, Germanisme dans l'action.

Les textes sur lesquels s'appuie l'auteur sont-ils péremptoires ? Leur exégèse n'est-elle pas forcée ? Jusqu'à quel point l'Allemagne, toute l'Allemagne, a-t-elle été intoxiquée par ces théories « pratiques » ? L'Allemagne est-elle le seul pays où les classes dirigeantes aient voulu substituer l'exaltation patriotique aux anciennes convictions religieuses minées par le savoir moderne ? Questions longues et, par le temps qui court, difficiles à débattre. Quelle qu'en soit la solution, le livre de M. Lote est une utile contribution à leur étude.

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HERBERT A. GILES. — **China and the Manchus**. Cambridge, University Press, 1912; in-12 de 148 p. avec 2 illustrations, un index et une carte. — Sous ce titre « la Chine et les Mandchous », l'éminent sinologue de Cambridge nous offre à la fois un aperçu sur l'histoire des Mandchous depuis le ix^e siècle jusqu'à nos jours, et aussi, puisque depuis l'avènement de la dernière dynastie, Mandchous et Chinois furent étroitement associés, un résumé de l'histoire de Chine à partir de 1618. Ce petit volume clair et accessible comme une œuvre de vulgarisation, mais exécuté de main de maître, intéressera donc également le grand public désireux de consulter un travail aussi sévère que succinct sur les origines de la révolution chinoise contemporaine, et les érudits soucieux de connaître pour elle-même l'histoire mandchoue. — M. Giles considère ces Mandchous comme descendants d'une branche de TOUNGouses nomades, les Nu-chen. Ce peuple, qui à la fin du ix^e et au début du x^e siècle, se trouvait assujéti aux Ki-tan, ses voisins de l'Est, réussit rapidement à s'émanciper grâce à une alliance avec la Corée; il aspire, dès le xii^e siècle, à reprendre à son profit le projet d'une conquête de la Chine ébauché par les Ki-tan d'Opao-chi en 907. Le grand chef Akuteng, allié en 1120 aux Chinois, ruine la puissance des Ki-tan et s'empare de Péking (1122). Mais un peu plus d'un siècle plus tard, en 1234, les Chinois alliés à une nouvelle puissance, celle des Mongols, anéantissent la domination des Nu-chen. Cette dernière cède la place à l'empire Mongol de Kublai Khan. Ce nouvel empire est à peine moins éphémère : en 1368, les Mongols sont chassés de la Chine, où se fonde la dynastie indigène des Ming. Mais les antiques Nu-chen, devenus les Mandchous, accroissent leur pouvoir, et, sous le prince Nurhachu (né en 1559), reprennent le rêve de l'hégémonie extrême-orientale réalisée pendant un siècle environ par les Mongols : le succès va être plus décisif; car ses descendants vont s'établir pour près de trois cents ans sur le trône de l'empire du Milieu. — Nous ne pouvons songer à suivre ici, en une analyse qui serait et trop longue, et trop vague, l'histoire des monarques de la dynastie mandchoue jusqu'au moment où la poussée pour une fois concordante des influences européennes et des sociétés secrètes, ainsi que l'antagonisme latent de la Chine méridionale et de celle du nord, aboutissent à l'expulsion d'un gouvernement d'origine étrangère. Constatons du moins que M. Giles semble concevoir la récente révolution chinoise moins comme un bouleversement produit par des idées nouvelles, que comme la restauration de l'antique nationalité chinoise, sous une autorité

affranchie de toute tyrannie imposée du dehors ; la forme républicaine pourrait bien n'être une nouveauté qu'en apparence, puisqu'on nous assure que le peuple des Célestes constitue depuis fort longtemps la plus démocratique des républiques (62). Au surplus, à part l'institution d'un pouvoir militaire très fort, aux premiers temps surtout de la dynastie des Tsing, il ne semble pas que la Chine ait dû quoique ce fût à la domination des Mandchous. Sans doute un K'ang-hi, un K'ien-loung furent de zélés ouvriers de la civilisation chinoise ; mais leur exemple atteste simplement la réalité de la conquête des Manchous par la Chine, plus complète en ce qui concerne ces deux grands souverains que la conquête de la Chine par les Mandchous. D'une façon générale, l'influence du « Bœotian mind » (112) des Mandchous sur l'esprit chinois semble avoir été nulle. La tolérance relative de ces demi-barbares à l'égard des diverses religions tient à ce que, également étrangers à la Chine et à l'Inde, ils pouvaient envisager avec une égale indifférence le Taoïsme et le Bouddhisme ; mais elle semble tenir aussi à une incapacité native de prendre intérêt aux questions religieuses. Il n'y eut jamais de littérature mandchoue, la langue de ce nom étant restée simple langue officielle de la cour. L'écriture mandchoue fut confectionnée par ordre de Nurhachu, en 1599, sur le patron de l'écriture mongole, fabriquée elle-même non moins artificiellement par Phagspa en 1269, d'après l'écriture des Ouigours. Peut-être d'ailleurs ne fallait-il attendre aucune originalité d'un peuple dont l'individualité ethnique apparaît si peu caractérisée. En fait le mot « mandchou », d'étymologie inconnue, ignoré des anciens Chinois et des vieux Mandchous eux-mêmes, puisqu'il ne devint un titre national qu'en 1616, est loin, comme d'ailleurs le terme de « mongol » (7), de correspondre à une réalité anthropologique nettement définie. Pour tous les enseignements, pour toutes les suggestions aussi que fournit cet opuscule, M. Giles s'est acquis un droit de plus à la reconnaissance que lui portent tous les amis de la sinologie.

P. MASSON-OURSSEL.

DAISETZ TEITARO SUZUKI, **A brief History of early chinese philosophy**. London, Probsthain, 1914, in-8 de vii-188 p. (Vol. VII des « Probsthain Oriental series »), 5 shil. — Les rares travaux européens consacrés à la philosophie chinoise sont pour la plupart fragmentaires ; ils envisagent un système, tout au plus une école, le plus souvent le confucéisme. Les quelques monographies qui émanent de sinologues dignes de ce nom demeurent ignorées du public cultivé, chez qui persiste, en conséquence, le préjugé selon lequel la spéculation chinoise se limiterait à des lieux communs de morale sociale. Seuls les spécialistes savent que l'immense fortune historique de confucéisme, si elle a fini par accaparer toute la pensée de l'empire, non seulement n'y est parvenue que moyennant des transformations, mais n'a donné naissance à une orthodoxie qu'après élimination de courants très différents et au prix d'une

lutte constante contre des tendances inassimilables. A présent du moins, si un tableau à la fois succinct et relativement complet de la pensée chinoise nous manque encore, un aperçu de la période la plus féconde est mis à la portée de quiconque porte intérêt à l'histoire.

Cet aperçu, nous le devons à un Japonais philosophe et historien. Ses « *Outlines of Mahāyāna Buddhism* » et sa traduction du *Mahāyāna Craddhot-pāda* d'Açvaghōṣa (sous le titre de : « *Awakening of the Faith* », Chicago), l'ont mis au rang des connaisseurs les plus avertis de la métaphysique bouddhiste. Séduit par la vaste culture du docte polygraphe américain, il a collaboré avec Paul Carus ; et chacun de ces deux esprits d'origine si différente, mais d'une égale ardeur à promouvoir la compréhension des diverses civilisations les unes par les autres, paraît avoir trouvé un stimulant dans l'association de leurs efforts. De fait, le contenu du présent volume avait déjà vu le jour, quoique d'une manière moins développée, en trois articles parus dans le « *Monist* » de Carus (1907-1908). Il convient de savoir gré à l'auteur de nous en présenter la substance sous forme d'un livre maniable et avenant, pourvu, sans surcharge, de notes instructives et comportant un index précieux.

La période envisagée ne dépasse pas l'avènement des Ts'in (221-206 avant J.-C.), mais elle embrasse l'époque héroïque de la philosophie chinoise. En 213, l'empereur Ts'in che Houang ti supprime d'office la littérature et coupe court à la spéculation en faisant brûler tous les livres dont il ne juge pas la conservation utile à la réalisation de son dessein, qui est d'édifier sur les ruines de la féodalité un unique pouvoir central omnipotent. Une torpeur intellectuelle d'un millénaire s'ensuivit, phase d'incubation au cours de laquelle la contagion du Bouddhisme se répandit. Rien n'était donc plus légitime, que de limiter la tâche dans les bornes que l'on s'est assignées ; cette limitation nous donne seulement lieu de souhaiter que les âges ultérieurs nous soient quelque jour restitués en un travail achevant l'œuvre dont nous voudrions pouvoir montrer combien elle fut heureusement entreprise.

Si sommaire que soit le livre, il donne ce sentiment de plénitude dans la lucidité que communiquent seuls les ouvrages à la fois exécutés selon une méthode positive et fortement pensés dans leurs moindres parties. Le récit descriptif ne consiste jamais en un simple exposé de doctrines ; un effort d'analyse, un souci de comparaison, une tentative d'explication transparaissent à travers l'énoncé des thèses. Les développements faciles sur les sujets aisément accessibles sont omis : ce n'est pas ici que l'on trouvera une esquisse de seconde main sur la vie de Confucius, ou des thèmes vagues et arbitraires sur l'esprit chinois. Quelques pages sur le *Yi king*, une note sur le *Tchoung young* jettent plus de lumière sur l'énigme de ces textes que maint travail consacré à les traduire ou à les expliquer. Une page relative à Kouan yin tseu est l'occasion d'une pénétrante indication donnée, chemin faisant, sur les affinités entre le Bouddhisme et le Taoïsme. Au lieu d'insister, à propos de Mo tseu, sur la théorie bien connue de l'amour universel, l'auteur montre en

quel sens cette doctrine, ainsi que l'utilitarisme de ce philosophe, reposent sur la théologie de ce dernier, unique dans toute la spéculation de l'empire du Milieu. On attire, fort à propos, avec insistance, notre attention sur l'intérêt que porte Mo tseu à l'enchaînement logique de l'argumentation. On reconnaît en Sun tseu un propagateur du confucéisme d'une aussi puissante envergure que Mencius. L'appréciation personnelle, fondée sur la connaissance la plus étendue et la plus objective des sources, renouvelle ainsi les multiples sujets abordés. L'ouvrage n'aura donc pas moins de prix pour les orientalistes que pour les amis de l'histoire de la philosophie, qui ont tant à apprendre en ces matières.

P. MASSON-OURSSEL.

GUGLIELMO QUADROTTA. — **Il Papa, L'Italia e La Guerra.** Prefazione di Francesco Scaduto, ordinario di diritto ecclesiastico nella R. Università di Roma. — Milano, Ravà e C., 1915, in-12, xxiv-174 pages; 2 lire. — Plaidoyer pour l'intervention de l'Italie dans la guerre actuelle, publié au mois de mars 1915, ce livre traite spécialement de la situation créée par la loi italienne du 13 mai 1871 relative aux « garanties des prérogatives du Souverain-Pontife et du Saint-Siège » et aux « relations de l'État et de l'Église ». Un sujet si politique ne rentre pas dans le cadre de notre revue. Néanmoins l'ouvrage mérite d'y être signalé pour les renseignements très utiles qu'il fournit sur les pontificats de Léon XIII et de Pie X, ainsi que sur le conclave d'où est sorti Benoît XV. Une excellente bibliographie accompagne chaque chapitre. On chercherait vainement ailleurs une si précieuse documentation.

Deux *lapses* doivent être corrigés : page 119 : « Lo storico Imbart de la Tour » n'est pas membre du Collège de France ; page 123 : au lieu de *Dovosire*, lire *Downside*.

A. HOUTIN.

SAROUKHAN. — **La question arménienne et la constitution nationale en Turquie** (1860-1910). Tome I. Tiflis, 1912. In-8, viii + 5 + 480 + 105 p. (en arménien). — Ce n'est pas, à proprement parler, un ouvrage relatif à l'histoire des religions ; il s'en faut même de beaucoup. Mais ce volume touche à de multiples questions religieuses et il est intéressant de voir comment l'auteur conçoit le contact entre l'Islam et le christianisme, soit dans le passé, soit pour le présent.

On imaginerait malaisément un ouvrage qui voudrait faire l'histoire politique de ces pays d'Orient sans être amené à traiter de l'histoire religieuse, d'une façon plus ou moins complète il est vrai, mais néanmoins assez détaillée. On ne saurait oublier que le sultan de Constantinople est en même temps le khalife (vicaire) de Mahomet pour une partie du monde musulman. D'autre part, la nation arménienne est fréquemment représentée à la Sublime Porte par le patriarche arménien de Constantinople, agissant pour son propre compte, ou

transmettant les desiderata de son peuple, ou exécutant les ordres reçus de son supérieur, le catholicos d'Etchmiadzin. C'est dire que cette politique locale est surtout maniée par des gens d'église.

Dans la période que M. Saroukhan s'est proposé de décrire et qui est capitale dans l'évolution du peuple arménien, on note que, vers 1847, un certain *Règlement* confiait l'administration des affaires nationales à deux conseils, l'un séculier, le *conseil supérieur*, et l'autre le *conseil religieux*. Ce *Règlement national* n'était, à vrai dire, qu'un acheminement vers la *Constitution nationale* (1863) dans laquelle le *conseil mixte* avait pour chef le patriarche arménien de Constantinople. Il en résultait que ce patriarche devenait le chef de la nation arménienne en Turquie et qu'il la représentait auprès du sultan et du gouvernement ottoman. C'est à ce titre que le patriarche Nersès posa, à San Stefano, la *question arménienne*, qui se transforma en *question internationale* au Congrès de Berlin¹.

M. Saroukhan a écrit une véritable page d'histoire et on ne saurait trop le louer du soin qu'il apporta à l'apparition de son volume.

F. MACLER.

1) Pour plus de détails, voir *Journal asiatique*, n° de janvier-février 1915, p. 161-169.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

HORUS SAUVEUR

Les textes magiques étudiés ci-après sont gravés sur de petites stèles, le plus souvent en pierre dure, de teinte foncée (basalte ou schiste), qui représentent comme sujet principal Horus enfant, nu, debout, foulant aux pieds des crocodiles, et maîtrisant, de ses deux mains, d'autres animaux typhoniens, serpents, scorpions, gazelles, lions. Chabas, dès 1868, a reconnu que ces stèles étaient « des talismans que les Égyptiens plaçaient dans leurs demeures, ou transportaient avec eux, pour être à l'abri des animaux malfaisants »¹; il leur a donné le nom, devenu classique, de « stèles d'*Horus sur les crocodiles* ». Cette appellation a le mérite de la concision ; mais nous devons observer que les textes gravés sur ces stèles visent serpents et scorpions autant, et plus, que les crocodiles : d'ailleurs, leur signification mythique dépasse de beaucoup le cadre limité d'une protection magique contre les animaux malfaisants.

Il existe de nombreux exemplaires de ces petits monuments ; presque tous sont d'époque récente, postérieurs à la XXVI^e dynastie (663-525) ; les plus anciens ne remontent pas plus haut que la XIX^e dynastie (1320-1200) ; les papyrus et les statuettes, qui reproduisent parfois les mêmes textes, datent aussi de l'époque post-thébaine². Cependant l'Égypte était infestée d'espèces animales venimeuses ou dangereuses au début plus encore qu'à la fin de sa civilisation ; la place

1) Chabas, *Horus sur les crocodiles*, ap. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 99-106. Réédité dans la Bibliothèque Égyptologique, ap. Chabas, *Œuvres diverses*, III, p. 9-22.

2) Chabas ne connaissait pas d'exemplaires antérieurs à la xxvi^e dynastie (*l. c.* p. 12) ; Golenischeff, (*Die Metternichstele*, p. 1), en 1877, cite quinze papyrus et huit stèles ou statuettes, tous d'époque récente. — Depuis, M. Daressy a publié une trentaine de stèles du Caire (*Textes et Dessins magiques*, catalogue du Caire, 1903) dont les plus anciennes datent des Ramessides par le style (9403 et 9413 bis) ; les plus récentes mènent jusqu'à l'époque romaine.

considérable prise par les crocodiles, les scorpions et surtout les serpents, dans sa mythologie témoigne de la crainte que ces animaux ont inspiré aux premiers Égyptiens. Aussi les magiciens de l'Ancien Empire ne se désintéressaient-ils point de la lutte contre les reptiles; un quart, au moins, des textes de la pyramide d'Ounas (V^e dynastie) et de nombreux chapitres du *Livre des Morts* sont consacrés à les éloigner d'Osiris et du défunt, et à prévenir les effets de leurs piquûres¹. Si donc les stèles d'Horus sur les crocodiles n'apparaissent que tardivement, cela ne tient point au fond du sujet, mais à des raisons spéciales que nous aurons à préciser.

Nous prendrons comme type de ces formules contre les reptiles la stèle connue sous le nom de *Stèle de Metternich*. C'est un exemplaire de taille exceptionnelle, le plus développé en figures et en textes, le mieux conservé (dans un état d'intégrité absolue) et peut-être le moins incorrect. W. Golenischeff en a publié en 1877 une reproduction de grandeur naturelle, avec traduction (en allemand) et variantes des textes similaires connus à cette date²; comme les variantes nouvelles³ n'ont rien ajouté d'important, l'excellente édition de Golenischeff doit servir de base à toute étude sur ce sujet. Dans la traduction, les passages obscurs sont généralement laissés en blanc; il en est de même dans les fragments qu'ont traduits, après Golenischeff, Brugsch et Erman⁴. Il n'est donc pas inutile, même pour les égyptologues, de donner aujourd'hui une traduction *in extenso* de ce document capital pour l'étude de la magie égyptienne. Je ne puis entrer ici dans tous les détails techniques que j'ai fournis lors de

1) G. Maspero, *Guide au musée du Caire* ⁴, p. 490.

2) Trouvée à Alexandrie, au début du XIX^e siècle, la stèle fut donnée par Mehemet-Ali au prince de Metternich, qui la conserva au château de Königswarth en Bohême. Le texte ne fut publié qu'en 1877, par Golenischeff, *Die Metternichstele*, in-folio, texte et 9 planches; pas de photographies, mais des dessins exécutés par Weidenbach. Le monument, haut de 0^m,82 sur 0^m26 de large, et 0^m,08 d'épaisseur, est en serpentine; la gravure est admirable.

3) Surtout : Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*.

4) Cités plus bas.

l'explication de ce texte à mes cours de l'École des Hautes-Études, en 1914-1915 ; mais je m'efforcerai de faciliter la compréhension par un bref commentaire et par des rapprochements avec ce que nous ont appris les recherches sur la théorie générale de la magie¹.

Les planches qui accompagnent ce mémoire sont des réductions des planches de l'édition Golenischeff, avec la même numérotation.

La stèle a été gravée sous le règne de Nectanébo I (XXX^e dynastie, vers 378-340 av. J. C.), pour le compte d'un prêtre nommé Nestoum, qui dit avoir fait copier un exemplaire déposé au temple de la nécropole des taureaux Mnévis à Héliopolis (l. 87 sq.). C'est donc un document ressortissant aux écoles théologiques d'Héliopolis ou, tout au moins, de Basse-Égypte ; ce que confirme l'importance attribuée par le texte aux dieux originaires de la Basse-Égypte, Râ, Osiris, Isis, Horus, etc.

L'idée générale du texte entier est celle-ci : tout homme attaqué ou *blessé* par un reptile est assimilé à un dieu, tel que Râ, Osiris, Horus, Min, ou à une déesse, telle que Isis, Bast, Selkit ; ce dieu ou cette déesse sont, ou ont été jadis, attaqués ou blessés de la même façon, mais ont été secourus et « *guéris* »² par la magie de Râ ou d'une autre divinité. L'homme blessé pour qui la même magie opère sera guéri « pareillement »³.

Les textes et figures divines sont distribués symétriquement, dans un ordre qui n'est pas dépourvu de signification. En voici la disposition schématique sur le monument qui est un monolithe taillé en forme de stèle avec soubassement.

1) D'après H. Hubert, art. *Magie*, du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio.

2) Le terme technique est  *her demt* « celui qui est sous le tranchant du couteau », c'est-à-dire le blessé, le patient. Cf. Brugsch, *Wörterb.*, p. 1637.

3) *Senb*  .

4) *Mjtit*  .

<i>Face antérieure</i> (Pl. I-II)		<i>Tranche droite</i> (Pl. V)		<i>Tranche gauche</i> (Pl. VI)		<i>Face postérieure</i> (Pl. III-IV)	
droite	Adoration à Râ	gauche	Horus piqué 89 — 100	Divinités (tableaux)	Contre lesserpents 126 — 137	Shou-Panthée Divinités (tableaux)	Osiris sauvé des croco- diles par Horus (38 — 47)
	Divinités (tableaux)		Thot conjure les serpents (101 — 125)				
	Horus sur les crocodiles (tableau)		Thot conjure les scorpions (138 — 162) ¹				
	Râ contre Apophis (1 — 2)						
Horus contre le venin (3 — 8) La chatte piquée par le scorpion et guérie par Râ (9 — 7 + 167)		d'Ho- qui		rus triomphe		à Bouto. du scorpion. à 249. (Pl. VIII)	
1 ^{er} épisode Râ envoie Thot (168 (Pl. VII)							

¹) Les lignes 163 — 166 sont de courtes légendes en l'honneur de Nectanébo gravées sur deux espaces vides entre le corps de la stèle et le soubassement.

FACE ANTÉRIEURE (Pl. I-II).

I. *Adoration à Râ* (cf. pl. I). — Au centre du cintre de la stèle, le disque solaire se lève dans le ciel, dont la courbure est représentée par le signe  incurvé. Dans le disque un dieu nu, accroupi, à corps humain, muni d'une double paire d'ailes ; les mains ramenées sur la poitrine tiennent le croc  et le fouet . Le cou soutient quatre têtes de bélier, orientées deux à deux à gauche et à droite, ou plus exactement vers les quatre points cardinaux, ou, selon le formulaire magique, vers les quatre « maisons du monde » ; les têtes sont coiffées d'uræus et de couronnes solaires. Le disque est encadré, et comme soutenu en l'air, par deux bras  qui reposent sur une base formée par le signe de la terre et de l'eau (un bassin) superposés . A droite et à gauche quatre cynocéphales, sur deux rangs, (les deux premiers ithyphalliques), debout, adorent le soleil. L'adoration est répétée par le roi Nectanébo agenouillé à droite et Thot debout à gauche.

Des textes commentent la scène. Au-dessus du disque, une légende double répète les mêmes mots à droite et à gauche :

« Adoration à Râ-Harmachis, le grand dieu seigneur du ciel, (le faucon) au plumage bigarré, sortant de l'horizon ».

A gauche devant Thot, à tête d'ibis et corps humain, coiffé des doubles cornes et de la couronne solaire, debout, tenant de la main gauche un rouleau de papyrus, la main droite levée pour accompagner du geste l'incantation :

« Thot vient, muni de magie (*heka*) pour charmer le venin de façon à ce que celui-ci ne soit maître d'aucun membre du blessé ; de même, il charme les ennemis dans le lieu (où sont) les matelots (de Râ)¹, quand ils font acte hostile contre Râ, éternellement et à jamais. »

Devant le roi agenouillé, les deux bras en adoration, se

1) Lire : *Kedwtw*. Litt. le « lieu des matelots » de la barque solaire.

trouve l'insigne de Nefertoum, un lotus épanoui, d'où sortent deux plumes et d'où pend une paire de *menat* ¹; la tige du lotus repose sur un sceau Ω . Légende :

« Dit par le seigneur des deux terres (Sendem-ab-Râ Stepn-Amon² : Ah ! maître de la flamme, du brasier et du feu, laisse ta flamme (*nešrit*) (aller) jusqu'aux limites (de l'univers), mais que tu ne me brûles pas ! »

La scène est parfaitement claire. Râ-Harmachis, divinité composite qui cumule la puissance du Soleil et d'Horus le Grand, se lève à l'horizon. Le dieu représente la Lumière et le feu, ces ennemis traditionnels, chez tous les peuples, des monstres et des animaux malfaisants³; il dispose de la flamme personnifiée par l'uræus *Nešrit*, et nous verrons plus loin quel rôle est assigné à celle-ci; mais on supplie Râ de ne pas l'envoyer sans discernement, car une force naturelle ou magique, mal employée, peut être dangereuse pour les bons comme pour les mauvais. — La formule de Thot rappelle à Râ qu'il a intérêt à secourir les « blessés » sur terre, car les mêmes adversaires s'attaquent à la barque solaire (cf. *infra*, p. 237); combattre pour les hommes sera combattre pour lui-même.

Revenons maintenant à la figure centrale. Sous cette forme de divinité à quatre têtes de béliers, assise dans le Soleil, les monuments magiques représentent Râ ou Amon-Râ; au papyrus Harris le chapitre contre les crocodiles doit être « dit sur une image d'Amon à quatre têtes de bélier, avec un seul cou, foulant aux pieds un crocodile; à sa gauche et à sa droite,

1) Les plumes sont un emblème du soleil caché au sein du Lotus pendant la nuit, et qui en sort le matin (cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 219); la *menat* est un collier qui rappelle la légende de Seth émasculé par Horus (Lefébure, *La Menat et le nom de l'Eunuque*, ap. *Œuvres diverses*, II, p. 181 sq.) Loret voit dans la *menat* une paire de cymbales; Gardiner revient à la vieille explication du collier magique (*Rec. de Travaux*, 34, p. 75).

2) Prénom de Nectanébo I.

3) Les derniers mots ne se lisent pas *ki-ro* « autre chapitre » comme le croit Golenischeff; c'est la fin de la phase « que tu ne brûles pas, toi contre moi ».

4) Cf. Lefébure, *Le feu et la magie*, ap. *Œuvres diverses*, II, p. 406 sq.

les dieux d'Hermopolis (les huit cynocéphales) lui font adoration »¹. De même les hypocéphales (disques de toile stuquée et peinte qu'on plaçait sous la tête des momies) représentent souvent le dieu à tête quadruple; sur un exemplaire du Caire se lit cette légende : « Ah! ce dieu auguste, dieu grand dans le ciel, la terre, l'eau, le désert... »². De nombreux monuments confirment cette interprétation, mais attribuent aux quatre têtes du bélier les noms des dieux des quatre éléments : la lumière (Râ), la terre (Geb), l'eau (Hâpi = le Nil), l'air (Shou)³. L'adoration faite par les huit cynocéphales (quatre mâles et quatre femelles), personnifiant les quatre couples divins primordiaux du Chaos⁴, complète le sens cosmogonique du tableau; mais quelle est sa signification au début de textes magiques? Celle-ci : le monde entier, dans ses 4 éléments, ou ses 4 régions *Kibrâtou* comme disent les Assyriens⁵, est intéressé au combat du magicien et des reptiles. La magie croit sauver l'homme en rattachant l'existence précaire de celui-ci à la vie éternelle de l'Univers. « Le magicien associe l'univers entier à

1) Chabas, *Le papyrus magique Harris*, p. 90 (VI, 8).

2) G. Daressy, *Textes et dessins magiques*, p. 55 (n° 9448). Cf. J. de Horrack, *Œuvres*, p. 1 sq. : *Note sur un hypocéphale*.

3) Voir les matériaux très complets réunis par Brugsch, *Thesaurus*, [p. 735 sq. et la comparaison avec le tableau de notre stèle, p. 744.

4) *Ibidem*, p. 735. Cf. Maspero, *Histoire*, p. 147 sq., sur l'ogdoade d'Hermopolis; il cite le tableau de notre stèle, p. 147, n. 3. Le papyrus magique Harris nous a conservé des hymnes prononcés par ces dieux cynocéphales en l'honneur « d'Amon qui se cache dans la prune de son œil », c'est-à-dire la figure d'Amon-Râ inscrite dans le soleil, telle que sur cette stèle. (Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 254 sq. et 252 sq.

5) La formule « quatre maisons du monde » dont se sert Maspero (*Histoire*, I, p. 128) ne se trouve pas en égyptien; mais l'idée existe. Le monde se divise en quatre parties (Sud, Nord, Est, Ouest), et toute formule magique, pour être valable, gagnera à être répétée quatre fois, c'est-à-dire une fois pour chaque partie du monde. La même conception se retrouve dans de nombreuses formules du culte funéraire ou divin (cf. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 49 et 54, n. 1) qui proclament : Les portes du ciel s'ouvrent, les portes de la terre s'ouvrent, les portes du *Kobhou* s'ouvrent... ». Voir des formules analogues citées par Hubert, *M.* p. 1510, et sur ce sujet, *infra*, p. 278.

ses œuvres » (Hubert, *M.*, p. 1510). Ainsi le cas de n'importe quel homme blessé par les animaux malfaisants s'élargit démesurément jusqu'à évoquer la lutte du dieu de la lumière et du créateur du monde contre les forces destructrices et les monstres des ténèbres. C'est pourquoi, dès le début, le magicien égyptien évoque le soleil Râ, considéré comme le démiurge maître des quatre éléments ou des quatre parties du monde, pour nous convaincre de l'importance suprême du cas présent et de la force invincible des formules salvatrices. C'est ce qu'expriment aussi ces figures de la terre  et de l'eau  sur lesquelles reposent les deux bras levés  qui soutiennent le soleil dans les airs avec un geste qui rappelle l'adoration et la protection magique ($Ka = \text{bras levés}$) : ainsi la nature adore et protège son créateur et attend aussi de lui son salut, car la force magique (*heka*) est la substance (*ka*) de Râ »¹.

Quant aux deux autres personnages, ils interviennent ici : Thot, comme messager de Râ (v. p. 238) et maître de la magie parmi les dieux ; le Pharaon, comme intermédiaire entre les hommes et les dieux et grand magicien sur terre².

Les tableaux gravés au-dessous représentent des figures divines employées comme talismans, et la grande scène d'Horus sur les crocodiles ; l'explication en sera plus claire après la traduction des textes ; je la renvoie donc plus loin, et j'aborde directement les textes.

L'intervention de Râ est d'abord demandée contre l'ennemi personnel de Râ, le serpent Apophis. Le texte donné ici fait partie d'un recueil de formules contre Apophis que nous a révélées le *Papyrus de Nesi-Amsou*³ (abrég. *N. A.*) ; il appa-

1) Voir plus bas, p. 276.

2) Cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 276 et *Mystères Égyptiens*, p. 217.

3) Publié par E. A. Wallis Budge, dans l'*Archæologia*, Serie II, vol. 2, 1890, sous le titre *On the hieratic Papyrus of Nesi-Amsu*. Ce papyrus, rédigé vers 305 av. J.-C., contient 1° un exemplaire des *Lamentations d'Isis et Nephthys*, qui diffère, comme rédaction, de celles publiées par J. de Horrack en 1865 d'après un papyrus de Berlin ; 2° Les *Litanies* de Sokaris ; 3° les *Livres de renverser Apophis*, dont notre première formule est extraite.

raît très rarement sur les stèles d'Horus sur les crocodiles¹.

Le texte débute *ex-abrupto*; en réalité, c'est la formule de Thot, citée plus haut, qui fait la transition entre le tableau et le texte.

[Contre Apophis.]

(1) « Arrière, Apophis, cet ennemi de Râ, ce repli d'intestins², sans bras, sans jambes³; tu n'as pas de corps grâce auquel tu deviennes (grand), car dès qu'il naît, il est tranché dans son trou⁴. O cet ennemi! détourne-toi de (2) Râ!⁵ Ta tête est coupée, ton dépècement s'accomplit; tu ne dresses pas ta tête [contre le grand dieu]⁶, car sa flamme (*nesrit*) est dans ton âme, l'odeur de son billot est dans tes chairs; abattu, tu as le nez⁷ dans le carnage du (3) grand dieu. La magie (*heka*) de Selkit, elle repousse ta force; halte, halte! tu es mis en fuite par sa magie. »

En ce point de la ligne, un trait vertical indique la fin du chapitre.

Voici le schéma de la formule : le magicien ou l'homme attaqué qui récite la formule, maîtrise le reptile en proférant son *nom* : Apophis; il révèle que le serpent est une incarnation de l'« adversaire (*cheft* ou *nep*) de Râ », qui, dès le

1) Seulement sur le n° 9431 bis du Caire (statue avec dossier en forme de stèle d'Horus sur les crocodiles).

2) Voir les serpents repliés en forme d'intestins, sous les pieds d'Horus, Isis et Thot (pl. I).

3) Cf. N. A., pl. XXIII, 17-18; pl. XXIX, 7, 23, 26 et le grand texte développé, pl. XXXI, 4 9. La forme la plus ancienne de cette constatation désobligeante pour les serpents est dans la pyramide de *Teti*, l. 302 (formule 378) : o (serpent) Niw, « tu n'as ni pieds ni bras, avec lesquels tu puisses marcher derrière tes frères les dieux ».

4) Le texte est altéré (*awj* = *mšwj*, faute provenant d'une confusion de signes hiératiques, d'après le papyrus N. A. pl. XXIX, l. 23); la statue 9431 bis du Caire donne : « sans bras, sans jambes, tu ne deviens rien par là ».

5) N. A. intercale ici : « je connais le mal que tu as fait »; la statue du Caire : « je connais ce que tu as fait, ô celui dont la queue est grande dans son trou », leçon qui combine des éléments des phrases précédentes. On voit combien le texte est altéré.

6) Interpolation de N. A. qui éclaircit le sens des adjectifs *sa* et *son*.

7) Corriger *kma-k* du texte en *hnm-k* d'après N. A.; l'erreur provient du

signe polyphone .

début de la création, attaqua la barque solaire pour dévorer l'astre du jour¹ (cf. *infra*, l. 240 et *N. A.*, pl. XXVII, 4 sq.). Si le serpent est Apophis, l'homme en danger s'identifie à Râ, le vainqueur d'Apophis, le grand dieu qui vivifie le monde, celui dont « la magie est la substance ou le génie »². Dès lors, l'homme dispose des « livres de renverser Apophis », dont le papyrus de *Nesi-Amsou* nous a conservé un exemplaire; notre texte est un chapitre de ces livres. Ces substitutions d'Apophis au serpent, de Râ³, à l'individu attaqué, sont procédés habituels dans tous les textes égyptiens et propres à la magie de tous les temps (Hubert, *M.* p. 1507, 1509).

Les péripéties de la lutte de Râ contre Apophis comprennent des détails qui reparaissent dans les textes similaires, depuis ceux des Pyramides (*Ounas* et *Teti*) jusqu'au Livre des Morts (ch. XXXI à XL). Le serpent est renversé, retourné, mis en fuite; on le découpe en morceaux sur le billot *nemjt*; le dieu qui lui plante le couteau en tête (cf. pl. I), ou le décapite, est tantôt le demiurge Chnoum criocéphale (pl. I, reg. II), tantôt Sechmet la lionne (reg. V), tantôt l'ibis Thot, dieu de la justice⁴. Dans tous ces textes, une des armes de Râ contre Apophis, est la vipère sacrée, l'uræus *Nesrit*; on oppose ainsi l'uræus au serpent, la flamme de son venin au feu de la piqure, les ressources de la magie de la « grande magicienne » (*wrrit hekaou*)⁵ à la magie d'Apophis⁶. Le même principe fait qu'on oppose au serpent la déesse-scorpion Sel-

1) Cf. Pyr. *Ounas*, l. 317-318.

2) *Hekaw Ka n Râ*, dans *N. A.* pl. XXXII, 4.

3) Dans les textes contre les serpents des Pyramides, cela résulte de passages tels que *Ounas*, l. 305-306 « Serpent, renverse-toi, Râ te voit »; cf. *Ounas*, l. 307, 552; *Teti*, l. 308. Cf. *Livre des Morts*, ch. XXXII, 10; XXXIX, 2, où l'homme attaqué dit : « Je suis Râ »; *N. A.* passim.

4) *N. A.*, pl. XXVI, 15; XXVIII, 10; XXX, 14.

5) C'est un des noms de l'Uræus. On l'appelle aussi le « Ka de la magie » ou le génie, la substance de la magie (*N. A.*, pl. XXVII, 5).

6) Combats de l'Uræus contre le serpent : *Ounas*, l. 552; *Livre des Morts*, XXXII, 10; *N. A.*, pl. XXII, 7, 24 « Chapitre de mettre le feu contre Apophis »; ce feu est l'uræus.

kit¹, que notre stèle représente souvent (pl. I, reg. II, V ; pl. II, reg. XV ; pl. VI, reg. XXXIII), comme on se protège du crocodile avec le dieu crocodile Sebek (pl. I, reg. VI). L'uræus sacrée, la déesse-scorpion, le dieu-crocodile personnifient des forces passées au service de Râ², qui sous une autre forme, celle du serpent Apophis, des crocodiles et scorpions hostiles, animent au contraire les adversaires de Râ. Peut-être, n'est-ce là qu'un cas de la loi *similia similibus*, un axiome de la magie sympathique : « Entre un blessé et l'agent de sa blessure, le contact détermine une sympathie et l'on peut soigner la blessure par l'intermédiaire de l'arme ; la cause du mal fournit le remède... » (Hubert, *M.*, p. 1508). Ici on combat le feu par le feu, le serpent par le serpent ou le scorpion, symbolisés par des divinités qui opposent venin à venin, magie à magie.

Le résultat de ces interventions de Râ et de ses auxiliaires est décrit en détail aux autres chapitres de *Nesi-Amsou*. Le magicien ou l'individu en danger se rend maître de l'âme (*bi*), de l'esprit (*'iahw*), du corps (*hât*), de l'ombre (*habit*), du nom (*ren*) et de la magie (*heka*), d'Apophis, qui est complètement anéanti (pl. XXIV, 3, 9-10 ; XXVIII, 7). Râ est sauvé ; l'homme qui lui a été identifié est sauf lui aussi.

Si, malgré la formule, l'homme a été piqué par le serpent, il s'agit de conjurer l'effet du venin. De là un chapitre, dont des variantes données par un papyrus de Turin et un papyrus du Vatican ont été publiées par Golenischeff (p. 3 et 4)³.

1) Selkit contre les serpents : *Ounas*, l. 307 ; elle a le même rôle adjuvant que Nephthys (*Pepi*, l. 643 = *Merenrâ*, l. 679 ; au *Livre des Morts*, ch. XXXIX, 3, le serpent est lié par le scorpion. Dans ce rôle, on a identifié Selkit à Isis. A cette dernière, un texte fait dire : « Je suis l'hirondelle, je suis *Tef* le scorpion femelle, les deux filles de Râ » (Lefébure, *Sphinx*, VI, p. 5).

2) Forces qui peuvent rester dangereuses, même pour les initiés. Au *Livre des Morts*, ch. XXXIV, XXXVII, on apprend à se garder de l'Uræus de Râ. Cf. *supra*, p. 218 pour le feu de Râ.

3) Le groupe 9430 du Caire (Daressy, *Textes et dessins magiques*, p. 39) donne une partie de ce texte (3-6).

[Contre le venin, **Metout**].

« (3) Ecoule-toi, venin, viens, sors sur la terre. Horus te conjure; (4) il t'anéantit, il te crache. Tu ne te dresses pas en haut et tu retombes en bas; tu es faible et tu n'es pas fort, tu es abattu et tu ne combats pas; tu es aveugle et tu ne vois pas; ta tête pend en bas et ta tête ne se relève pas; tu t'égares et (5) tu ne trouves pas le chemin; tu es consterné et tu n'es pas joyeux; (tu maurs et tu ne vis pas)¹; tu fuis et tu ne découvres pas ta face, par l'effet de la parole d'Horus, le parfait magicien (*menht(j) heka*).

« Le venin était en joie, car il avait affligé le cœur (6) de beaucoup. Horus l'a tué par ses charmes² (*var.* : sa magie). Celui qui était dans l'affliction (est) dans la joie. Redresse-toi, toi qui es dans l'affliction! Horus t'a remis en vie (7). Il vient, érigé (?)³, il apparaît lui-même pour renverser les ennemis qui piquent. Toutes les créatures tournent les yeux vers Râ; elles adorent le fils d'Osiris. Tu te détournes, serpent! (8) J'ai retiré ton venin qui était dans tous les membres du blessé (*var.* : un tel et une telle). La puissance de la magie (*heka*) d'Horus te protège. Tu t'écoules, adversaire! (*var.* : venin!); tu te détournes, venin! [Va par terre!]⁴.

Le venin est donc personnifié comme un démon : il a une âme qui se réjouit du mal causé par lui; ceci est un cas de la théorie générale de la magie, fondée sur l'animisme, attribuant tout phénomène à l'action d'un être conscient (Hubert, *M.* p. 1510-1511). Il a un corps; aussi peut-on le combattre à condition de trouver plus fort que lui. Le magicien a recours à Horus, ou pour mieux dire, il s'identifie à ce dieu, en disant : « Horus te conjure »; c'est encore procédé habituel à toutes les époques (Hubert, *M.* p. 1509). D'après une variante, il s'agit ici d'Horus l'aîné, Haroeris (Gol. p. 3, n. 9); d'après notre texte, c'est Horus, fils d'Isis et d'Osiris, Harsiisis (l. 7); les deux traditions sont exactes, car le magicien, en vue d'obtenir un effet maximum, confond intentionnelle-

1) Addition d'un pap. de Turin. Golenischeff, p. 3, n. 7.

2) *lahwtw-f*.

3) Cf. le texte relatif à Horus ithyphallique, ap. Brugsch, *Wörth.*, p. 545; voir la figure pl. V, reg. XX.

4) Var. du pap. de Turin.

ment les dieux et réalise la synthèse des forces divines (Hubert, *M.* p. 1513). Cet Horus composite combat le venin, comme Râ a combattu Apophis ; il le nomme, il le crache, soit qu'il ait sucé le venin (ce que nous verrons faire à Isis, *infra* l. 10), soit qu'il crache sur lui¹, suivant un procédé magique fréquent (Hubert, *M.* p. 1516); enfin, il accable l'adversaire de formules symétriques, tour à tour positives et négatives, qui définissent l'impuissance de l'ennemi et créent cet état d'impuissance par la force du Verbe. A la fin la parole d'Horus est victorieuse (l. 5); toutefois, Horus doit paraître en personne (l. 7); à ce moment le magicien produisait probablement des figurines d'Horus faucon ou hiéracocéphale combattant l'ennemi (serpent, gazelle, crocodile); ces figurines sont reproduites sur la stèle (pl. I, reg. IV; pl. I, reg. V; pl. III, reg. XI; pl. V, reg. XXXVI); serpents ou crocodiles sont transpercés par des lances dont la hampe est hiéracocéphale; on appelait ces lances des « bâtons d'Horus », armes magiques conservées dans les temples, par exemple à Denderah et Edfou².

Depuis la ligne 7, le magicien reprend la parole pour son compte et associe son propre pouvoir à celui du dieu (cf. Hubert, *M.*, p. 1509). Revenant au cas concret de la piqure d'un homme par le serpent, il affirme avoir retiré le venin des membres du blessé. Comme il se vante de faire *couler à terre* le venin, il semble qu'on s'efforçait de faire « cracher » son venin au serpent (cf. pyr. d'*Ounas*, l. 312 sq.). Ces formules eussent été par trop inefficaces sans l'accompagnement de quelques soins médicaux; aussi est-il probable que la conjuration s'accompagnait d'une incision qui permettait

1) Cf. *Nesi-Amsou*, XXII, 2. Cracher sur quelque chose ou quelqu'un a un effet soit prophylactique (Pyr. *Ounas*, l. 214; *L. des Morts*, XVII, 28; Mariette, *Abydos*, II, 29, l. 18-19), soit nuisible: on crache sur les blessures faites à Apophis (*L. des Morts*, CXLVII, 17).

2) Sur ces armes magiques, cf. W. Spiegelberg, *Der Stabkultus bei den Ägypten*, ap. *Recueil de Travaux*, XXV, p. 184 sq., XXVIII, p. 163; H. Schaefer, *Der Speer des Horus als Amulett*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLI, p. 68 sq.

au venin de s'écouler avec le sang. D'ailleurs magicien et médecin ne font qu'un en Égypte ; tous deux puisaient leur science à la « double maison de vie »¹, où l'on apprenait à guérir autant par la magie que par les remèdes, et qui était une école de sciences secrètes autant qu'une faculté de médecine.

Une division dans les textes est indiquée ici par la disposition graphique. Les lignes 9-29 sont disposées verticalement, alors que les précédentes étaient horizontales. Un nouveau chapitre commence, qui se poursuit jusqu'à la ligne 38 ; la disposition verticale cesse d'ailleurs avec la ligne 30 qui redevient horizontale.

Le texte qui suit ne m'est pas connu par d'autre exemplaire que celui de la stèle de Metternich. C'est une conjuration contre le scorpion, présentée sous la forme d'un épisode mythologique.

[Contre le Scorpion.]

(9) *Chapitre de la conjuration de la chatte*². Dire :

« O Râ, viens vers ta fille (10) qu'un scorpion a piquée sur un chemin isolé ; son cri, il parvient jusqu'au ciel et est entendu de ton chemin. Le venin (*metout*), (11) il est entré dans son corps, il a circulé dans ses chairs ; (aussi) elle applique sa bouche sur lui pour se défendre du venin dans (12) son corps. Viens, ô toi (Râ), avec ta puissance, avec ton épouvante, avec tes terreurs ; fais donc que celui-ci (13) se cache devant toi ! »

1) Cf. Maspero, *Contes populaires*, 4^e éd., p. 130-131, 187. Les scribes de la double maison de vie sont des magiciens exorcistes et rédigent des *stèles* qui semblent bien être analogues à la stèle de Metternich. La statue naophore du Vatican nous apprend que dans la double maison de vie on enseignait aussi la médecine, cf. H. Schaefer, *Eine Arzteschule in Saïs*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XXXVII, p. 72. Notons que les médecins en chef (*wr senu*) sont d'ordinaire prêtres de Selkit (*hrp Srkt*), souvent prophètes de *Heka* (la magie divinisée) et « interprètes de tout art secret » (Mariette, *Mastabas*, p. 96 ; Quibell, *Excavations at Saqqara*, 1905-06, pl. XIV).

2) Litt. « de conjurer la chatte ». Il faut entendre *conjurer* au sens de : employer la conjuration qui a servi à la Chatte divine.

(Réponse de Râ) :

« Allons ! ce qui est entré dans tout membre de cette chatte est sous mes doigts ! Ne crains pas, ne crains pas (14) ma fille glorieuse ! Vois, je suis derrière toi¹. C'est moi et j'ai renversé le venin (15) qui était dans tous les membres de cette chatte ».

Ici l'action commence sans préambule. Il faut supposer que quelqu'un ait été piqué par un scorpion ; alors la formule substitue au blessé une déesse, la « Chatte, fille glorieuse de Râ ». La chatte divinisée est en général la déesse Bastit, de Bubastis : ici elle paraît être une incarnation d'Hathor, la déesse femme d'Horus le Grand. Cela résulte du fait qu'elle est appelée fille de Râ ; d'autre part des textes et des tableaux religieux nous montrent Hathor sous forme de chatte combattant le serpent Apophis² ; or, d'après la l. 33 notre chapitre est destiné à charmer non seulement les scorpions mais aussi les serpents ; enfin un papyrus magique de Turin fait allusion à la piqure, par un serpent, de la femme d'Horus³. D'autre part la variante du chapitre (l. 36) affirme que la chatte est la femme de Shou (= Tefnout) et la sœur d'Isis (= Nephthys) ce qui est contradictoire. A propos de la chatte fille de Râ, rappelons que Râ lui-même, dans les combats mythiques, prend parfois la forme d'un chat⁴.

Au secours de la chatte, la formule appelle Râ, qui la défendra contre le scorpion, comme il a défendu plus haut le blessé contre le serpent.

Râ accourt à la voix qui a monté jusqu'au ciel, où la barque solaire fait sa course journalière. Le venin, personnifié par un démon, comme précédemment, se cache devant Râ, mais celui-ci le prend sous sa forte main et le renverse.

1) Geste de protection (sa). Cf. p. 272.

2) Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 306-307 ; pour les figures, cf. Lanzzone, *Dizionario di Mitologia Egizia* tav. CIV. Pour Lefébure, la chatte Bast, la lionne Sechmet interviennent ici comme personnification du feu solaire, destructeur des monstres (*Œuvres*, II, p. 396 sq.).

3) Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXVII, 2 ; p. 188.

4) *Livre des Morts*, ch. XVII, 45-48.

Comme plus haut, ce combat tout imaginaire s'accompagne d'une médication pratique : la chatte, c'est-à-dire l'individu blessé, suce sa piqûre et élimine le plus possible du venin.

L'incantation se poursuit longuement et développe un thème fréquemment employé dans les textes religieux : chacun des membres de la chatte, ou de l'individu piqué, est identifié au membre correspondant d'un dieu et bénéficiera de la protection de celui-ci.

(15) « O cette chatte, ta tête (est) la tête de Râ, (le seigneur) des deux terres, qui frappe les Rechitou¹ hostiles; (16) Sa crainte (est) parmi toutes les terres et tous les vivants, à jamais.

« O cette chatte, tes deux yeux (sont) l'œil du maître de l'œil sacré (*Iachwt*)² qui éclaire (17) les deux terres de son œil, qui illumine la face sur la voie des ténèbres³.

« O cette chatte, ton nez (est) le nez de (18) Thot deux fois grand, le seigneur d'Hermopolis Magna, le chef suprême des deux terres de Râ, qui donne le souffle au nez de tout homme.

« O cette chatte, tes deux oreilles (19) (sont) les deux oreilles du *Neberder* (Osiris), qui entend la voix de tout homme⁴ implorant le jugement en cette terre entière;

(20) « O cette chatte, ta bouche (est) la bouche de Toun, le maître de la vie, celui qui réunit les offrandes⁵, à qui l'on donne les offrandes et qui te sauve de tout venin;

(21) « O cette chatte, ta nuque (*neheb*) (est) la nuque du *Nehebka*⁶, qui réside dans le grand Palais, qui fait vivre les hommes (22) de ce que donnent ses deux mains.

1) Un des noms mythiques qui désigne un élément de population primitive en Égypte; allusion à la « révolte des hommes contre Râ ».

2) Le soleil.

3) Râ éclaire le monde des vivants et illumine la face des morts; ces derniers mots désignent un rite du culte funéraire; voir à ce sujet, A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 15.

4) Sur cette conception du dieu juste qui entend la voix du malheureux innocent, idée étrangère à la magie, voir A. Moret, ap. *Rec. de Travaux*, 35, p. 50 et Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (Sitzb. Ak. Berlin 1911, XLIX, p. 1088, 1091, 1092, 1095, 1097, 1098, 1107, 1108).

5) *Toun* signifie totaliser; d'où le jeu de mots.

6) Allitération; *neheb* signifie : joindre, réunir; *neheb-ka*, un des noms du Pharaon qui concentre la substance (*ka*) des êtres en sa personne et qui alimente

« O cette chatte, ton cœur (est) le cœur de Thot, maître de la Justice; ce qu'il t'a donné, (c'est) le souffle (23) pour que respire ta gorge, mettant le souffle en dedans de celle-ci.

« O cette chatte, ton cœur (est) le cœur de Ptah; il a assaini (*litt.* : embelli) (24) ton cœur du venin mauvais qui est, en toi, dans tout le corps.

« O cette chatte, tes deux mains (25) (sont) les deux mains de la grande Ennéade, de la petite Ennéade; elle a sauvé ta main du venin de tout serpent.

« O cette chatte, (26) ton ventre (est) le ventre d'Osiris, seigneur de Busiris; le venin ne fait rien à son gré de ton ventre.

« O cette chatte, (27) tes deux cuisses (sont) les deux cuisses (*meniti*) de Mentou; il a redressé tes deux jambes, et il emmène le (28) venin par terre.

« O cette chatte, tes deux jambes (sont) les deux jambes de Chonsou, (29) en parcourant (*chons*) toute terre chaque jour, il a détourné le venin à terre.

« O cette chatte, tes deux pieds (30) (sont) les deux pieds d'Amon le grand, le dieu seigneur de Thèbes; il établit tes deux pieds sur la terre et il renverse le venin.

« O cette chatte, tes cuisses (sont) les cuisses d'Horus (31) le protecteur de son père Osiris; il place Seth dans le malheur que celui-ci a causé.

« O cette chatte, tes plantes de pieds (sont) les plantes de Râ; il fait retourner le venin à terre.

« O cette chatte, tes intestins (sont) les intestins (32) de la vache Mehour, qui abat et anéantit le venin des intestins en toi, (et) dans tous tes membres, et dans les membres des dieux du ciel et dans les membres des dieux de la terre; elle a renversé (33) tout venin en toi.

Il n'est pas un membre en toi qui soit privé (de l'aide) de celle qui a renversé, qui a coupé ce venin de tout serpent, de tout scorpion, de tout reptile qui était dans tous les membres (34) de cette chatte, — et de celui qui est blessé.

Ce qu'Isis a tissé, ce que Nephthys a filé¹, protège contre le venin; cette bandelette entoure excellemment cette magie (*heka*) que dit Râ-Harmakhis, le grand dieu chef des deux régions : « O venin mauvais, qui est dans tous les membres

de ses dons (*kaw*) les dieux et les hommes (cf. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, p. 217 sq.).

1) Ces mots figurent au *Rituel de l'embaumement* (Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35) et s'y appliquent aux bandelettes dont on enveloppe le cadavre d'Osiris et de tout mort identifié à celui-ci.

de cette chatte — et de celui qui est blessé — viens ! sors sur terre ! »

La formule magique de Râ est construite d'après un type fréquent dans les rituels funéraires ¹, et dans les autres papyrus magiques ²; elle se propose essentiellement de convaincre l'adversaire que le blessé est un dieu, et qu'*aucun de ses membres n'est privé du secours d'un dieu*. La clause fait allusion à une pratique habituelle en magie : pour faciliter l'assimilation de la formule, on l'attache sur le membre blessé avec des bandelettes ³ (ici tissées par les déesses) ; la ligature peut d'ailleurs rendre service en ralentissant l'introduction du venin dans la circulation du sang ⁴.

Une courte variante termine les textes de la face antérieure de la stèle proprement dite :

Autre chapitre. — Dire : O Râ de l'horizon, viens vers (36) ta fille ; ô Shou⁵, viens vers ta femme ; ô Isis, viens vers ta sœur ! Délivre-la du venin mauvais qui est en elle, en tous (ses) membres. (37) Oh, les dieux qui sont ici (*litt.* : ceux-ci), venez, renversez le venin mauvais, qui est dans tous les membre de la chatte — et de celui qui est blessé ».

Par « ces dieux », il faut entendre, je pense, les figures divines gravées sur la stèle et que le magicien animait, par sa parole, contre les reptiles.

Arrivé à la fin de la ligne 37, je dois abandonner l'ordre des lignes adopté par Golenischeff. Rappelons la forme du monument ; la pierre est taillée de façon à ce que le bas constitue un socle rectangulaire, plus large que la stèle proprement dite. La ligne 37 est à la limite entre la face anté-

1) *Pyr. de Pepi*, l. 569 sq. (formule 539) ; *Livre des morts*, ch. XLII, l. 4-10 *Litanies du Soleil* (Naville), p. 94-95 ; Mariette, *Mastabas*, p. 584.

2) *Pap. de Turin*, pl. CXXV, l. 5 sq. Pleyte, *Étude sur un rouleau magique de Leide*, p. 79.

3) *Pap. de Turin*, pl. LXXVII, l. 3, 11.

4) *Pap. de Turin*, pl. CXXXI, l. 8 sq. « lier la bandelette qui arrête le venin ».

5) Voir, au pap. magique Harris (IV, 6) la litanie des noms de Shou contre les reptiles.

rière de la stèle et le socle. Golenischeff, croyant à une coupure dans le texte, laisse de côté les lignes gravées sur le piédestal et reprend la numérotation des lignes sur la face postérieure de la stèle, où commence une formule contre les crocodiles. Cette division du texte est arbitraire, car, au-dessous de la ligne 37, le socle porte sur son rebord supérieur et sur sa base verticale un texte relatif à la chatte et aux scorpions, qui est logiquement la suite du chapitre déjà traduit. Ce nouveau chapitre, après avoir rempli la face antérieure du piédestal, se poursuit sur ses trois autres faces ; il occupe à lui seul toute la base du monument ; dans la numérotation de Golenischeff, il vient après la face postérieure de la stèle et va de la ligne 167 à la ligne 249. Il n'y a pas d'inconvénient à garder ici cette numérotation erronée, qui renvoie aux planches de Golenischeff ; mais il y a tout avantage à mettre le texte suivant à sa vraie place, c'est-à-dire immédiatement après la ligne 37. En adoptant ce classement la ligne finale de la stèle serait celle numérotée 88 (face postérieure) ; précisément on trouve en cet endroit la clause en faveur du donateur de la stèle : ceci confirme notre hypothèse que la ligne 88 donne la formule finale du texte.

(167) *Autre chapitre pareil à celui-ci :*

« Ne crains pas, ne crains pas ! Bastit magnanime, qui réside à Sechet-deserit, tu commandes à tous les dieux et on ne peut te commander : Toi, viens dehors à mon ordre, venin (168) mauvais qui es dans tous les membres de la chatte, — et [dans ceux] du blessé [également] ».

Ici l'individu piqué est identifié à Bastit, la grande déesse de Bubastis ; celle-ci est figurée par une chatte ou une femme à tête de chatte ; d'où la confusion entre la chatte du chapitre précédent et la déesse de Bubastis. Celui qui prend la parole pour rassurer la déesse est sans doute Râ, comme plus haut (l. 13).

Un trait vertical indique une division. Immédiatement

1) Restituer  au dessous de .

après, sans rubrique ni titre, commence un long récit¹ (l. 168 à 249) de la lutte d'Isis contre Seth, figuré par un scorpion qui pique Horus enfant. Tout ce texte n'est donc que l'exposé d'un *cas* où Horus piqué par un scorpion a été sauvé ; l'individu blessé, identifié à Horus, sera sauvé de même façon. Le texte met en scène Isis, qui prend la parole. La chatte, après avoir été Hathor femme d'Horus et Bastit, redevient ici une Isis, mère d'Horus ; ce syncrétisme assurait une concentration des forces magiques très favorable au magicien et au blessé.

[Premier épisode de l'enfance d'Horus à Bouto.]

« C'est moi Isis, fécondée par son mari et enceinte d'Horus, la divine. J'enfantaï Horus, fils d'Osiris dans un nid de papyrus et je m'en suis réjouie beaucoup, beaucoup, parce que (169) je voyais le successeur de son père². Je le cachai, je le dissimulai par crainte qu'il ne soit reconnu ».

Le récit qui commence, et le texte symétrique de la face postérieure de la stèle (l. 48-71), sont les sources égyptiennes les plus précieuses pour le mythe de l'enfance d'Horus fils d'Isis à Bouto. Le « nid de papyrus » où Isis allaite son fils Horus, représenté deux fois sur notre stèle (pl. III, reg. XIV; pl. VI, reg. XXXVIII), est un motif familier à l'art égyptien (cf. Golenischeff, p. 15, n. 7), et de courtes allusions y sont faites dans un grand nombre de textes de toute époque³. Ces

textes s'accordent à placer la scène près de la ville  *Chebjt* = Chemmis⁴ des textes grecs, ils décrivent l'isolement où était la déesse, ses efforts pour cacher son fils devant les attaques insidieuses de Seth. « Je me suis cachée dans les roseaux, dit Isis à Osiris, pour dissimuler ton fils... je marchai seule, je parcourai les roseaux, il y avait quantité

1) Il n'existe pas, à ma connaissance, de variantes de ce récit. Le texte a été traduit partiellement par Brugsch (*Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 6 sq.) dont la traduction a vieilli, et par Erman (*Aeg. Religion*², p. 170 sq., tr. franç., p. 213 sq.)

2) *Wsb hr tef-(f.)*. Sur cette épithète, cf. Brugsch, *Wörterb. S.*, p. 346.

3) Cf. Brugsch, *Dict. Géogr.*, p. 755, 1330.

4) L'île de Chemmis est voisine de Bouto, capitale du VII^e nome (Métélite) de la B. Ég. (cf. J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Égypte*, p. 43).

de crocodiles contre ton fils...¹ ». Ici ce sont des scorpions qui agissent comme substituts de Seth².

J'allais à la ville Im (*Bouto*)³, implorant par crainte de l'acte (contre Horus), et je m'occupais à chercher⁴, tandis que l'enfant faisait ses affaires. Je suis revenue pour embrasser Horus et je l'ai trouvé, lui le bel Horus (170) d'or⁵, l'enfant innocent et sans père⁶... lui, il mouillait le sol de l'eau de son œil et de la salive de ses lèvres ; son corps était affaissé, son cœur faiblissait, aucune artère de ses chairs ne tressautait plus⁷. J'ai poussé un cri : « Me voici, me voici (171) malheureux enfant, pour (te) répondre. Mes mamelles sont pleines grâce aux plantes *shoutou*⁸ ; ma bouche veut

1) *Lamentations d'Isis et Nephthys*, au pap. de Nesi-Amsou pl. VII, l. 14-17. Un texte d'Edfou publié par Brugsch, *Thesaurus*, p. 608 et 612, donne une variante du récit adaptée au site d'Edfou. Le 18 Paophi, Isis dit à Thot : « je suis enceinte de mon frère Osiris » ; Thot répond = : Va à Edfou ». Elle s'y rend, prend comme protecteur Horus d'Edfou. Puis elle accoucha dans les marais de Chemmis, le 28 Pharmouthi ; Seth vient immédiatement attaquer la mère et le fils ; mais le récit tourne autrement qu'ici et rentre dans la série des combats d'Horus d'Edfou contre Seth. Lefébure a interprété un des épisodes magiques de ces combats dans « Le contrecharme » ap. *Sphinx*, I, p. 200.

2) Au Pap. de Kahoun (Griffith, pl. III, et p. 4) Seth s'attaque en personne à Horus l'enfant, et veut le violenter. La ruse d'Isis protège encore l'enfant.

3) Brugsch, *D. G.*, p. 25.

4) Passage obscur. On pourrait traduire « chercher l'enfant », mais Horus n'est pas encore perdu ; « l'enfant » doit être le sujet de la proposition nominale *hr ir-t hr-f* ; c'est pendant qu'il vague à ses occupations d'enfant que le malheur arrive.

5) L'or est la matière indestructible dont est pétri le corps des dieux (cf. A. Moret, *Le titre Horus d'or*, ap. *Recueil*, XXIII, p. 23).

6) Horus, fils d'Osiris, a été engendré après la mort de son père, par les artifices magiques de sa mère Isis. Aussi dit-on de celle-ci : elle a fait un héritier et nourri un enfant toute seule (*Hymne à Osiris* de la Bibl. nat., l. 16) et Isis dit d'elle-même « J'ai fait œuvre de mâle étant femme, pour faire revivre ton nom sur terre » (Pap. du Louvre, 3079, col. 110, l. 11 ; cf. Pap. Nesi-Amsou, pl. VII, l. 19). Ainsi Horus est-il né « sans père » et vit-il orphelin. — L'autre épithète *swg* = *stultus* doit s'interpréter comme « innocent » au sens de *fol*. Le mot *fou* apparaît souvent au pap. moral de Leyde (Revillout, *J. Asiatique*, 1906, p. 279, n. 1, 318 sq.)

7) Cf. Brugsch, *Wörth. S.*, p. 467.

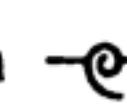
8) *Šout* n'a pas de déterminatif. D'après le contexte, il doit s'agir d'une plante alimentaire, le melon ? (Brugsch, *Wb. S.*, p. 1173.) V. Loret, *Flore pharaonique*², p. 143 appelle *šou* une espèce de souchet. Sur la construction de la phrase avec *her*, cf. Br., *W*, p. 381, ce qui annule la remarque de Golenisheff, p. 16, n. 2.

(agir) suivant son art, c'est une source qui te baigne, toi, mon enfant ! mon cœur a soif de venir pour te protéger, toi que j'ai porté dans mon sein, l'innocent ! »

(172) Je changeai de lieu, vite¹; j'étais seule et grandes étaient mes craintes, parce qu'on ne venait pas² (173) à ma voix : mon père est dans l'autre monde (*douat*); ma mère dans la nécropole (*akert*) et mon frère aîné (Osiris) (174) dans le cercueil³... Or voici l'ennemi, plein de rage, en son cœur, contre (175) moi, et, certes, il me repousse⁴ de sa maison⁵.

Alors je fis appel à n'importe qui (176) parmi les hommes, s'ils pouvaient tourner vers moi leurs cœurs. J'appelai donc (177) les habitants des marais⁶ et ils tournèrent [leurs cœurs] vers moi sur le champ. (178) Les pêcheurs vinrent à moi de leurs maisons; ils accoururent vers moi (179) à ma voix et ils se lamentèrent sur la grandeur de mon malheur; mais il n'y en eut point, parmi eux, qui sût charmer⁷ de sa bouche en pareil cas. Tous parmi eux s'affligeaient (181) beaucoup, beaucoup, mais il n'y en eut point parmi eux qui connût (l'art) de faire revivre.

Alors vint à moi une femme, savante (182) en sa ville⁸, princesse dans son pays; elle vint à moi à ce moment avec (183) la Vie; son cœur était plein de son art. (Elle dit) : « Ne crains pas, ne crains pas, mon fils Horus ! (184) ne t'affaisse pas, ne t'affaisse pas, divine mère ! L'enfant est protégé⁹ contre la méchanceté de son frère (Seth); (185) le fourré est caché, l'ennemi n'y entre pas. La magie (*heka*) de Toum, le père des dieux (186) qui est au ciel, crée ta vie. Seth n'entre pas en ce pays, il n'a pas rôdé autour (187) de Chemmis. Horus est protégé contre la méchanceté de son frère; les compagnons de celui-ci ne peuvent empêcher¹⁰ ceci, de trouver le moyen de réaliser ceci pour lui (Horus)¹¹ : qu'Horus

1) Passage obscur; j'interprète *idn* « remplacer » par « changer » et je lis, après *men*, *asjw* en changeant  en .

2) *Litt.* : « à cause du manque (*n gaw*) de venir ».

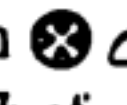
3) Ou : « le naos ».

4) Lire : *K(a) twr*.

5) En effet, d'après les l. 48-49 (voir *infra*), Isis habitait une maison que lui avait donnée Seth.

6) Ce sont les marais de Bouto : *na idhw* = *ναῖς* d'Hérodote (II, 165) cf. Brugsch, *D. G.*, p. 90 sq.

7) Lisez : *hs m ro-f*.

8) Corriger  en .

9) Sur le sens de *bk* cf. Brugsch, *Wörterb.* s. v.

10) Sur *dhn* cf. Brugsch, *Wb.* s. v.

11) C'est-à-dire : Seth n'entre pas lui-même à Chemmis et ses compagnons

vive pour sa mère ! Mais peut-être (189) que le scorpion l'a piqué ? que le serpent Aoun-ib l'a (190) mordu ? »

Alors Isis mit son nez dans la bouche d'Horus pour reconnaître l'odeur qu'il avait dans (191) son naos ; elle discerna le mal de l'héritier divin ; elle le trouva (192) sous (l'influence) du venin. Elle le prit dans ses bras vite, vite, pour sauter avec lui comme poisson jeté (193) sur la poêle. [Elle dit] :

« Horus est piqué, ô Râ ; ton fils est piqué ;

« (194) Horus, l'héritier de l'héritier¹, le maître des étais de Shou², est piqué ;

« Horus (195) est piqué, l'adolescent de Chemmis, l'enfant dans le château du prince³ ;

« [Horus] est piqué (196), le bel enfant d'or ; l'enfant du Noun⁴ ; l'innocent sans père ;

« Horus est piqué, le fils d'Oumefer (Osiris) (197), l'enfant de la déesse Iouhou⁵ ;

« Horus est piqué, l'enfant sans péché⁶ (198), le fils adolescent parmi les dieux ;

« Horus est piqué, lui que j'avais doté de biens (199) pour que je voie le successeur de son père ;

« Horus est piqué, [d'où] la douleur (dans le cœur) de (200) Shetat⁷ et la crainte dans le sein de sa mère ;

« Horus est piqué, lui que j'avais gardé (201) pour le voir, et dont je voulais que le cœur vive.

« L'innocent a eu le malheur (202) de se noyer⁸ et les compagnons de l'enfant sont sans force... »

(sous forme de reptiles ou scorpions) n'empêcheront pas la résurrection d'Horus.

1) « Au cœur impudent. »

2) Cf. *infra*, l. 103.

3) Shou a soulevé le ciel (Nout) au-dessus de la terre (Geb) ; il est donc l'étais, le support du ciel ; quatre dieux-étais remplacent Shou dans cet office, aux quatre coins du monde ; ce sont les étais de Shou (cf. Maspero, *Histoire*, I, 128 sq. et 169.) L'épithète d'Horus signifie donc qu'il est le maître des piliers du ciel.

4) Temple d'Héliopolis : c'est-à-dire Horus fils de Râ.

5) Océan primordial où étaient confondus les germes de tous les êtres ; c'est-à-dire : Horus premier né du démiurge.

6) Isis, déesse de l'inondation (*iwhw*) (Brugsch, *D. G.*, p. 292).

7) Pour le mot « péché » *bta*, cf. Erman, *Denksteine...* p. 1094.

8) L'addition « dans le cœur » ou quelque chose d'analogue, me semble indiquée par le parallélisme avec la phrase suivante. *Shetat* est une incarnation d'Isis comme déesse du Sud (Brugsch, *W. S.*, p. 1208) ; la phrase suivante la désigne comme déesse du Nord sous le nom de Selkit.

9) *Mehj* = 

Résumons le récit : Isis et Horus étaient à Bouto ; la déesse cachait son fils de peur qu'il ne fût attaqué par Seth sous la forme d'un scorpion. Pendant une absence d'Isis, Horus est piqué, et Isis le retrouve inanimé. La déesse qui est supposée, pour les besoins du récit, dépourvue de ressources magiques, se plaint de son isolement et appelle à son secours. Les pêcheurs des environs de Bouto accourent, mais aucun d'eux ne sait de formules qui charment les piqures. Arrive une femme experte ; elle rassure Isis, lui dit que Seth n'entre jamais dans le territoire de Bouto ; puis elle diagnostique une piqure par le scorpion, mais elle ne fait rien de plus. Alors Isis prend Horus dans ses bras et essaye de conjurer la piqure en chantant une lamentation qui a probablement pour but de « charmer » Horus par son propre nom et par la révélation du fait qu'il a été piqué ; d'où l'énumération des épithètes divines qui caractérisent l'enfant, et la répétition des mots : « Horus est piqué ». Mais aucun résultat n'est obtenu.

Au point de vue mythologique notons deux traits. D'abord la femme qui vient au secours d'Isis est la « princesse du pays » : ce ne peut-être que la déesse de Bouto, c'est-à-dire la déesse Ouadit (Latone des Grecs). Or, d'après Hérodote (II, 156) et l'auteur du *de Iside et Osiride* (38), Horus enfant a été confié par Isis à Latone, la déesse de Bouto, qui l'a nourri et gardé ; nous sommes donc ici en possession de la source indigène d'une tradition dont les Grecs ont eu un écho. D'autre part, sur la fin du récit, le texte constate qu'Horus est *noyé* ; donc il a été jeté au Nil par Seth comme son père Osiris¹. A ma connaissance notre texte est le seul connu jusqu'ici, qui définisse d'un terme précis la noyade d'Horus ; nous devons donc l'apporter, comme argument essentiel, à la démonstration construite par Lefébure² avec

1) Le verbe *mehj* « immerger, noyer » est le même qui caractérise le sort d'Osiris jeté au Nil, dans le texte mythologique publié par Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie* (Sitzb. Akad. Berlin, 1911, XLIII, p. 943). Sur la noyade d'Osiris et de tout être identifié au dieu dans la mort, cf. Griffith, *Apotheosis by drowning*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLVI, p. 132.

2) B. Lefébure, *Les yeux d'Horus*. Voir le commentaire du ch. CXIII du

d'autres textes (qui procèdent par allusions voilées), de ce fait très important au point de vue mythique, qu'Horus, comme Osiris, avait été démembré et jeté au Nil. Nous touchons, ici encore, la source égyptienne des traditions recueillies par Plutarque et Diodore ; le premier représente Horus mutilé dès sa naissance (*de Iside*, 55 et 65) et fait allusion au démembrement d'Horus (τὸν Ὁρὸυ διαμελισμὸν)¹ ; le second (I, 25) rapporte, à propos de la science médicale d'Isis, qu' « elle rappelle à la vie son fils Horus tué par les Titans et dont le corps fut trouvé dans l'eau (καθ' ὕδατος). » Je ferai ressortir plus loin l'intérêt de ce témoignage de Diodore sur les combats d'Horus enfant avec les scorpions. Pour le moment, je relève seulement que le texte expliqué ici fait allusion à une tradition égyptienne authentique mais sur laquelle les sources hiéroglyphes nous renseignent mal, à savoir qu'Horus avait été jeté au Nil par Seth ou les compagnons de celui-ci.

Jusqu'ici Horus reste inanimé. D'autres divinités vont venir à son secours.

« Alors Nephthys vint (203) en pleurant ; sa plainte fit le tour des marais (*ladhou*).

« Selkit (vint aussi) et s'écria : « (204) Qu'est-ce ? Qu'est-ce ? Qu'y a-t-il donc au sujet de mon fils ? Horus ? O Isis, prie le ciel (205). (pour que²) les matelots de Râ fassent halte, et que la barque de Râ ne s'approche point de mon fils Horus, qui est (couché) sur son flanc. »

Isis demande à la barque solaire de s'arrêter pour deux raisons. La première n'est pas exprimée ici : c'est qu'il y a danger pour la barque d'être attaquée, pour le disque solaire (œil d'Horus) d'être dévoré par Seth et ses suppôts. Toute

Livre des morts, où l'on pêche avec un filet les bras ou yeux d'Horus démembré et jeté au fleuve : p. 32 sq., et p. 63, 71.

1) *Science du langage*, XI^e leçon.

2) Cette expression montre que Selkit n'est ici qu'un dédoublement de la déesse Isis (cf. *suprà*, p. 235, n. 8).

3) La relation entre cette phrase et la précédente n'est pas exprimée dans le texte ; mais elle est certaine, d'après ce que nous trouvons, l. 207.

attaque d'Horus par Seth symbolise en effet « defectus solis lunaeque labores », l'éclipse partielle ou totale du soleil (ou de la lune). (Cf. Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 50-55 ; 75 ; 85 sq.) Il est donc dangereux pour Râ de s'approcher d'un endroit où Seth vient de manifester sa force destructive. La seconde raison va être donnée ci-après :

Isis poussa son cri vers le ciel et sa prière vers la Barque-de-millions-d'années. Aton (le disque solaire) s'arrêta (207) à l'arrivée de la voix, et ne bougea plus de sa place. Et Thot vint muni de (208) sa magie (*heka*) et avec une grande provision (émission) de *maâ-chrou* (voix créatrice). Il dit : « Qu'est-ce ? Qu'est-ce ? Isis, déesse illustre (209) dont la bouche est savante ? Il n'y a pourtant point de mal pour le fils Horus ; sa protection (*sa*) [réside] dans la barque de Râ. (210) Je suis venu aujourd'hui de la barque ; Aton (reste) en sa place d'hier ; (211) les ténèbres se font ; la lumière disparaît, jusqu'à ce que Horus soit guéri (*senb*) pour sa mère (212) Isis, — et tout homme qui est blessé, pareillement. »

L'arrêt de la barque solaire et du disque lumineux, l'obscurité qui s'en suit, sont donc moyens employés pour guérir Horus et tout homme assimilé à Horus. Le magicien se vante de troubler l'univers entier, arrêter le soleil, faire venir la nuit en plein jour, s'il n'obtient pas satisfaction par la guérison de son client¹ ; ce sont là hâbleries ordinaires à tous les récits de sorcellerie² ; on sait que chez tous les peuples le magicien prétend agir sur les forces de la nature, et par conséquent sur l'univers entier (Hubert, *M.*, p. 1510).

1) C'est-à-dire « connaît les formules magiques » épithète qu'on donne aux individus instruits, initiés, dès l'Ancien Empire (Seth, *Urkunden*, I, p. 122, l. 13).

2) *Papyrus de Turin* (pl. CXXII, l. 1, sq.) ; *Pap. magique Harris* ap. Chabas, *Mélanges Égyptologiques*, III, 2, p. 259 ; Pleyte, *Étude sur un rouleau magique de Leide*, p. 180. Jamblique cite ce passage de Porphyre : « les prêtres égyptiens faisaient usage de certaines menaces violentes contre les *daimones* et même contre les dieux ; par exemple : si vous ne faites pas telle chose... je briserai les cieux, je révélerai les mystères d'Isis et les secrets de l'abîme, j'arrêterai la bari sacrée, je jetterai à Typhon les membres d'Osiris. » (éd. Parthey, VII, 5, p. 245).

3) Cf. G. Maspero, *Contes populaires*⁴, p. 131, 137, 169, 177.

C'est donc une deuxième raison pour laquelle Isis demande à la barque solaire de s'arrêter : la vie universelle restera en suspens tant qu'Horus ne sera pas rappelé à la vie ; Râ sera donc bien forcé d'agir sans retard pour sauver le fils d'Isis. Râ ne vient pas en personne, mais il envoie Thot, le grand maître de la magie, l'auteur de ces « stèles de la double maison de vie »¹ dont notre texte est un spécimen ; Thot arrive, muni de tous ses charmes magiques, et en particulier avec une « grosse émission de voix créatrice » cette voix qui assura le triomphe d'Osiris contre Seth, lors du jugement par devant le tribunal des dieux, et qui sert de même au triomphe de tous les êtres en état de grâce, quel que soit le danger à affronter².

Alors la déesse Isis a dit ! « O Thot, forte (213) est ta volonté³, (mais) tardifs les agents de tes desseins ! Es-tu venu (214) muni de ta magie et avec une grande émission de *maâ-chrou*, avec charmes sur charmes⁴, dont on ne connaît point le nombre ? Alors, défends (215) Horus dans la Mesent⁵. Le venin, voilà son mal ; une deuxième fois⁶ (serait) sa mort et l'affaiblissement (216) total. Ha ! pour celui-ci, qu'il soit réuni (?) avec sa mère ; que je ne voie plus ceux-ci (les scorpions) derrière lui ; que mon cœur (217) soit en repos à ce sujet. Depuis le début, je (le) soigne⁷ pour faire qu'Horus succède (à son père), succède (à son père)⁸, établi sur terre ; depuis le jour (218) où je l'ai pris, j'ai voulu marier la substance⁹ du père (219) et de l'enfant confondus¹⁰. »

Le discours d'Isis est fait pour exciter le zèle de Thot en

1) G. Maspero, *Contes populaires*¹, p. 36.

2) Cf. A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 136 sq.

3) Litt. : grand est ton cœur.

4) Litt. : Choses sur choses.

5) Un des noms du sanctuaire d'Horus.

6) C'est-à-dire : une rechute, ou une seconde piqure.

7) Brugsch., W., p. 1165.

8) Voir sur cette expression, *supra*, l. 169.

9) *Neheb-ka*, cf. *supra*, p. 228, n. 6.

10) *abḥ* ; c'est l'expression dont on se sert pour définir que le fils (Pharaon) se réunit au ciel, après sa mort, à son père (Râ). Cf. Sethe, *Urkunden* (18^e Dyn.), IV, 54.

lui montrant l'importance du résultat à atteindre. Aussi le dieu répond-il en ces termes :

« Ne craignez pas, ne craignez pas, Isis divine, et Nephthys ! Ne faites pas de plaintes ! (220) Je suis venu du ciel vers vous pour faire revivre ici l'Enfant pour sa mère. Horus, Horus ! ton cœur est ferme et ne s'affaisse pas sous le feu (du venin).

(221) La protection (*sa*) d'Horus, c'est : celui qui est dans son disque (Aton)¹, qui a éclairé les deux terres avec la lumière de ses deux Yeux ; — la protection de celui qui est blessé pareillement.

(222) La protection d'Horus, c'est : l'Aîné² qui est dans le ciel, qui donne leurs directions à ce qui existe comme à ce qui n'existe pas ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

(223) La protection d'Horus, c'est : ce gros nain³ qui fait le tour des deux terres dans les ténèbres ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. I, reg. II et VI ; pl. III, reg. XIV ; V, reg. XXIII.)

(224) La protection d'Horus, c'est : le Lion dans la nuit qui croise devant Manou⁴ ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. V, reg. XX.)

(225) La protection d'Horus, c'est : le grand bélier caché qui circule avec ses Yeux⁵ ; — la protection de celui qui est blessé pareillement. (Cf. pl. III, reg. XI, XII ; pl. VI, reg. XXVIII.)

La protection d'Horus, c'est : le grand faucon (226)⁶, l'image (momifiée *âhem*) [qu'adorent] le ciel, la terre, le Douat ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Pl. I, III, *passim* ; pl. V, reg. XIX.)

La protection d'Horus, c'est : le scarabée auguste⁷, le grand Volant (*âp*) (227) au Ciel ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. III, reg. XII ; pl. V, reg. XXIII ; pl. VI, reg. XXXIV.)

1) Aton, le disque solaire.

2) Horus l'aîné, Haroeris, le dieu du ciel, souvent confondu avec Râ.

3) Phtah patèque, qui est à la fois un dieu de lumière, couronné du scarabée, et un protecteur contre les reptiles ; on le représente foulant aux pieds les crocodiles et maîtrisant de ses mains les serpents (Lanzone, *Dizion.*, pl. XCVIII, 1).

4) Le soleil couchant (cf. *Livre des morts*, XV, 44 ; CX, 17), même désignation du Soleil, *infra*, l. 84.

5) Chnoum d'Eléphantine ou Amon-Râ de Thèbes ; considérés tous deux comme démiurges et créateurs des Yeux (soleil et lune).

6) Horus le Grand ou Harmachis, dieu du disque ailé.

7) Le scarabée volant est une des formes du Soleil = Cheprâ.

La protection d'Horus, c'est le cadavre mystérieux et celui dont la momie est dans le sarcophage ¹; — la protection de celui qui est (228) blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : le Douat et les deux Terres qu'il parcourt avec les chefs des Mystères de (toutes) choses ²; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

(229) La protection d'Horus, c'est : le *Benou* (phénix) ³ divin qui plane dans ses Yeux; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, (230) c'est : son corps même, que sa mère Isis a charmé avec sa protection.

La protection d'Horus, c'est : les noms de son père ⁴, (231) la statue de celui-ci dans les nomes ⁵; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : les lamentations de sa mère, et les cris de ses sœurs ⁶; (232) la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : son Nom, son Cœur ⁷, quand les dieux l'entourent pour faire sa garde; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

Pendant la récitation de ces formules, où Thot met au service d'Horus la force de Râ sous ses formes diverses, et toutes les ressources magiques de l'univers, nous pouvons imaginer que le magicien utilisait les figures divines représentées sur les tableaux de la stèle; aussi ai-je indiqué, après chaque formule, la figure qui paraît lui correspondre. Après avoir énuméré les nombreux dieux qui collaborent à la gué-

1) Osiris.

2) Les forces magiques de l'univers entier.

3) C'est l'oiseau sacré du temple de Râ à Héliopolis, par conséquent, une forme de Râ.

4) Le chap. CXLII du *Livre des morts* donne la connaissance des 156 noms d'Osiris que le mort osirien doit connaître.

5) D'après la tradition, un lambeau du corps d'Osiris était conservé dans chaque nome (cf. Brugsch, *D. Géogr.*, p. 1359); Diodore rapporte qu'Isis avait enfermé chacun de ces lambeaux dans une figure de cire et d'aromates déposée dans les temples (I, 21). Au temple de Denderah on a trouvé des textes relatifs à la fabrication de ces statues. Cf. A. Moret, *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 88 sq.

6) Le texte donne par erreur « frères ».

7) Tant que le nom et le cœur vivent, le corps ne meurt point. Aussi les rites magiques s'efforçaient de les « restituer » au corps, lors des funérailles.

raison d'Horus, Thot passe à une objurgation plus pressante et s'adresse à la victime elle-même :

« (233) Réveille-toi, Horus ; ta protection (*sā*) est bien établie ; (aussi) tu réjouis le cœur de ta mère Isis. Les paroles d'Horus relèveront (234) les cœurs ; il a calmé celui qui était en peine¹. Soyez heureux, habitants du ciel ! Le fils Horus (235) a vengé son père. Recule, toi, venin ! Puissante est la conjuration dans la bouche de Râ ; l'adversaire (236) meurt par le dieu grand :

« La barque (de Râ) s'arrête ; elle ne transporte point Aton hors de sa place d'hier, jusqu'à ce que (237) Horus soit guéri pour sa mère Isis, — jusqu'à ce que soit guéri le blessé pour sa mère pareillement.

« (238) [Maintenant]² on aborde à terre, la barque s'approche, les matelots du ciel manœuvrent, l'équipage (239) de la barque touche aux murailles de Létopolis³ pour qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, pour que (240) soit guéri le blessé pour sa mère, pareillement. [C'était] une détresse pour ceux qui étaient sur la rive (241) [que] le trouble, son état d'hier⁴, pour qu'Horus soit guéri pour sa mère (242) Isis, pour que soit guéri le blessé pour sa mère pareillement. La chevelure de l'adversaire s'éloigne⁵, avant que le moment⁶ ait commencé (243), avant qu'on ait vu des formes à l'ombre⁷,

1) Nous retombons ici dans le formulaire contre le venin, cf. *supra*, l. 6 sq.

2) Ici le miracle commence à se réaliser, la barque solaire se remet en mouvement. Je traduis dès lors *r senbi Hor* par « pour qu'Horus soit guéri », au lieu de « jusqu'à ce que » des phrases précédentes.

3) Capitale du 2^e nome de la Basse-Égypte.

4) C'est-à-dire l'arrêt de la barque solaire. Au texte de Golenischeff, *A. Z.* 1876, p. 79, *hnn* désigne le trouble qui, à Héliopolis, résulte de l'éclipse *nšn* au ciel. De même, ici, *hnn* désigne le contre-coup, sur terre, de l'éclipse momentanée. — Sur le mot composé *sn-mnt* « détresse », cf. Gardiner, *Admonitions*, p. 103.

5) Litt. « circule ». Tout ce passage décrit, en termes obscurs, l'éclipse évitée, conséquence de la victoire de Horus sur le scorpion et de Râ sur Seth. Quand le soleil disparaît au ciel, durant une éclipse, c'est que la chevelure (*šen*) de l'adversaire s'abat sur sa face ; pour faire cesser l'éclipse, il faut relever ou écarter cette chevelure (cf. Brugsch, ap. *Arg. Zeitschrift*, 1868, p. 32 ; Lefébure, *Les yeux d'Horus*, p. 87) ; c'est ce que me semblent exprimer les mots *phrer šen heft* du texte. (Cf. *Livre des morts*, CXLIX, l. 20 ; Lefébure, *l. c.*, p. 85).

6) C'est-à-dire : le moment de l'éclipse ; sur ce sens de *trj*, cf. Lefébure, *l. c.*,

p. 87. Sur le sens de  pour , Brugsch, *W. S.*, p. 53.

7) C'est-à-dire : l'éclipse ne se produit pas.

ni jour ni nuit, pour qu'Horus soit guéri pour sa mère (246 ^{bis}) Isis, pour que soit guéri le blessé pareillement. Les deux portes (du Nil) étaient murées¹; l'arbre *Shent*² dépérissait, la vie se retirait des vivants jusqu'à ce qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, (244) jusqu'à ce que soit guéri le blessé pareillement. »

Les lignes 233-243 ne sont point claires ; l'obscurité s'accroît encore de ce que la guérison d'Horus tantôt est acquise, tantôt reste en suspens. Aussi l'arrêt de la barque solaire est-il présenté tantôt comme une menace contre l'adversaire (l. 236-237), tantôt comme un danger d'éclipse évité (l. 240-243) ; et après avoir remis la barque en mouvement ; (preuve qu'Horus est guéri), le texte revient sur le passé et rappelle que le Nil ne coulait plus, que l'arbre d'Osiris périssait, que la vie s'écartait des hommes, jusqu'à ce qu'Horus fût guéri. Malgré cette confusion, l'idée générale reste saisissable : Horus sera sauvé, car le bouleversement total de la nature, conséquence de sa mort, doit être évité et le sera, grâce à Râ et à ses charmes magiques. — Nous arrivons maintenant à la conclusion du discours de Thot :

« Viens par terre, Venin ! les cœurs se réjouissent, la lumière circule. Moi je suis Thot, le fils aîné de Râ, à qui Toum et l'Ennéade divine a ordonné de guérir Horus pour sa mère Isis — et pour guérir le blessé pareillement.

« O Horus, Horus ! Ton *Ka* te protège³ ; ta forme (*sam*) assure ta défense ; le venin, que tue sa propre flamme, est anéanti, par ce qu'il a piqué le fils de la Puissante. (248) Soyez sauvés, vous et vos maisons ! car Horus vit pour sa mère, — et le blessé pareillement. »

La guérison d'Horus intéresse l'humanité entière : tous

1) Le mot *tph* désigne les deux portes du ciel, les deux sources du Nil, etc. Pour le classement des lignes 246 ^a et ^{bis} et sq. voir Gol. p. 18, n. 2.

2) C'est une sorte d'arbre de vie, et, plus précisément l'acacia qui pousse sur la tombe d'Osiris et qui atteste sa résurrection. Voir le bas-relief publié par Devéria (*Œuvres diverses*, II, p. 125).

3) Sur le rôle du *Ka* comme génie protecteur, cf. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, p. 201, 206.

bénéficient de l'intervention de Thot et doivent se réjouir. Voici le développement de cette idée :

« Isis, la déesse dit : « Tourne-lui donc sa tête vers les habitants des Marais, (ses) nourriciers de Pet et Depet (Bouto) — car ils ont imploré beaucoup, beaucoup, pour sauver l'enfant pour sa mère, pour sauver le blessé pareillement — en faisant qu'ils connaissent que mon *Ka* est derrière moi ¹, comme (derrière) une malheureuse en sa ville. ² »

Alors Thot dit (246^a) aux grands dieux habitants des marais : « O nourriciers de Pet, qui frappent de leurs mains, et qui combattent de leurs bras pour le compte de ce grand sorti de leur sein ! Voyez : (249^{bis}) la barque Mesktit s'approche avec la barque Mândit³. C'est qu'Horus est à vous, rappelé à la vie. Je vous annonce (247) qu'il est vivant. Je fais ainsi se réjouir ceux qui sont dans la barque Sekti, et les matelots (de Râ) naviguent, car cet Horus vit pour sa mère Isis, et celui qui est blessé vit pour sa mère, pareillement. Le Venin est anéanti en sa force. Certes, on louera l'ouvrier⁴ (248) en son heure, quand il s'approchera⁴ pour faire son rapport à qui l'envoya. Réjouis-toi Râ-Harmachis ! Ton fils Horus est rappelé à la vie. La face de cet Enfant est une face d'éternité. C'est lui qui possède les faces qui font rebrousser chemin à ceux qui s'insurgent contre lui, de telle façon qu'il s'empare du trône des deux terres (comme) Râ au ciel, pour succéder (249^a) à son père et réveiller sa face.

« La magie (*hekaou*) de sa mère assure sa protection, pour circuler à son gré, en montrant sa bravoure devant leurs faces.

« Je m'en retourne, à l'ordre (de Râ) ».

Thot a terminé son discours en faisant ressortir l'intérêt universel qui s'attache à la guérison d'Horus : les hommes comme les dieux doivent s'en réjouir, car ce qui a réussi pour Horus réussirait aussi pour chacun des habitants de la terre et du ciel. Avant de s'en aller, Thot rend justice à chacun de ceux qui ont contribué au résultat obtenu : il loue la force de Râ et la magie d'Isis, sans oublier la vertu magique qu'Horus recèle en lui-même.

1) *Mesktit* est la barque du soleil couchant ; *mândit*, du soleil levant.

2) Sur le « malheureux en sa ville », cf. Erman, *Denksteine*, p. 1104.

3) Lire *hem* ; Thot fait allusion à son « œuvre magique ».

4) Litt. : « quand il opposera le rapport ».

Il nous faut revenir au tableau d'Horus sur les crocodiles, dont la signification apparaît mieux après l'explication du grand texte relatif à l'enfance d'Horus (cf. pl. I).

Au centre d'une sorte du naos dont le contour linéaire est seul indiqué , Horus enfant, tout nu, l'uræus au front et la tresse juvénile retombant sur l'épaule droite, foule aux pieds deux crocodiles qui retournent la tête (cf. l. 38) et maîtrise de sa main droite un serpent, un scorpion, une gazelle, de la main gauche, un lion, un scorpion, un serpent. Au-dessus, lui grimace une grosse tête de Bes dont la présence n'a point encore été expliquée. Elle est disposée de telle sorte qu'elle semble un *masque* destiné à s'adapter sur la tête d'Horus. Sur la face postérieure de la stèle nous trouverons une figure du dieu Shou, le dieu fils de Râ, souvent comparé à Horus fils d'Osiris ; Shou y apparaît la tête couverte de ce masque de Bes qu'Horus semble ici prêt à employer. Il n'est pas douteux que la présence de Bes ne soit indispensable car sur presque toutes les stèles de ce type à la figure d'Horus enfant est superposé le masque de Bes. Voici pourquoi Bes est ici. 1° L'Horus représenté vient de naître dans les roseaux de Bouto. Bes est près de lui dans son rôle de protecteur de la naissance ou de l'enfantement, tel qu'il nous apparaît dans les « temples de la naissance » (= *Mamisi*) où la reine met au monde le jeune Pharaon, et où Isis met au monde Horus ; là Bes, accompagné de Rerit, la déesse hippopotame, protège contre les mauvais esprits la mère et l'enfant¹. Or Bes, escorté de l'hippopotame femelle, est représenté soit debout, soit accroupi dans son attitude caractéristique, sur les deux registres horizontaux qui encadrent notre tableau d'Horus enfant (pl. I, reg. VI, VIII). Nous avons donc ici sous les yeux une « naissance d'Horus » équivalente à celle représentée dans les *Mamisi* ; la présence de Bes et de Rerit s'y

1) Voir les figures ap. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 55 sq. Sur l'usage des masques, cf. *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 28, 183.

explique de même façon. 2° Bes est, d'autre part, un dieu de la flamme (*bes*) ; dans les Mamisi il fait monter (*bes*) autour de l'enfant-dieu la flamme qui écartera de lui Seth et les mauvais esprits¹ ; or, notre stèle préconise la flamme solaire (*nesrit*) comme une des meilleures armes contre les démons et les reptiles ; au tableau symétrique de la face postérieure, Shou, coiffé du masque de Bes, apparaît entouré de flammes montantes et descendantes. 3° Enfin, Bes joue dans l'iconographie magique un rôle spécial, qui tient au caractère à la fois jovial et menaçant de sa large face barbue : comme l'a expliqué finement M. Perdrizet, à propos des statuettes alexandrines², les figures grotesques ou grimaçantes agissent contre les démons soit en les écartant par la peur, soit en les désarmant par le rire. En résumé, Bes est ici le protecteur de l'enfance d'Horus, la flamme qui assure la protection (*sa*), et l'être grimaçant ou hilare qui éloigne ou neutralise l'ennemi du dieu et des hommes.

Derrière Horus se trouve encore Râ-Harmachis, figuré par un dieu hiéracocéphale, enveloppé du suaïre osirisien, et la tête coiffée du disque solaire ; il foule aux pieds un serpent « replié en intestins » (l. 1) ; il est derrière Horus pour assurer le *sa*. Deux symboles d'Horus naissant, à gauche le faucon sortant du lotus, à droite l'insigne de Nefertoum (les plumes de la couronne solaire sortant du lotus, et les deux *menat*, cf. *supra* p. 218), encadrent la figure centrale.

En dehors du naos, d'autres divinités assurent le *sa* d'Horus. Ce sont d'abord les deux yeux sacrés³, munis de bras qui adorent. Puis à droite d'Horus, Isis foulant aux pieds le serpent replié, et percé, à la tête, d'un couteau. La déesse coiffée du disque lunaire entre deux cornes, protège, de ses deux mains, le naos d'Horus ; derrière elle, un lotus

1) C'est ce que dit le texte gravé à Louxor et Deir el Babari, sous le lit où Pharaon vient d'être mis au monde. Cf. Lefébure, *Œuvres diverses*, II, p. 396 sq.

2) *Bronzes grecs d'Égypte*, Collection Fouquet, p. 43.

3) Au tableau symétrique de la face postérieure, les deux Yeux ont des légendes explicatives (cf. p. 254).

épanoui porte la déesse Vautour du sud, Nechebit. Une ligne verticale relate son discours :

Dit par Isis, la grande, la mère du dieu : « Ne crains pas, ne crains pas, mon fils Horus ! car je suis derrière toi avec ta protection (*sa*), soumettant tout pays étranger¹ à ta face. — Et pour tout homme qui est blessé, pareillement. »

A gauche d'Horus, figure symétrique de Thot ibiocéphale, avec le même geste, foulant aux pieds un serpent replié qui a le couteau en tête. Derrière lui, sur un papyrus, la déesse Uræus du nord, Oudil. Légende derrière le dieu :

« Dit par Thot, le Seigneur de Hermopolis. « Je suis venu du ciel par l'ordre de Râ pour faire ta protection près de ton lit (*nema*)² chaque jour — et pour tout homme qui est blessé pareillement. »

TRANCHES (Pl. V-VI).

Nous avons épuisé les textes gravés sur la face antérieure et les quatre côtés du socle. La transition pour passer aux textes de la face postérieure est fournie par les légendes et figures gravées sur les deux tranches de la stèle. Chacune de ces tranches a reçu un texte, coupé en deux parties par des registres couverts de figures divines. A droite le lien avec la face antérieure est assuré par un court récit où Horus, piqué, réclame le secours de Thot (l. 89-100) ; Thot répond par une conjuration contre les serpents (101-125). A gauche, après des généralités contre les reptiles (125-137), Thot lance une conjuration contre le scorpion (133-162). Il y a là un souci évident de composition et la préoccupation de rattacher ce récit aux précédents ; aussi rompons-nous avec le classement adopté par Golenischeff, qui a numéroté ces lignes comme si elles devaient se lire après les deux faces de la stèle.

1) L'étranger est par essence typhonien.

2) Allusion au lit sur lequel, dans les *Mamisi*, Isis accroupie met au monde Horus. Ceci confirme l'idée énoncée ici qu'« Horus sur les crocodiles » est essentiellement « Horus naissant » ; cf. l. 45.

Sur la tranche du côté droit :

[Horus piqué dans la campagne d'Héliopolis.]

(89) Horus est piqué dans la campagne d'Héliopolis, au nord de (90) Hetephem¹, alors que² sa mère Isis était dans les Demeures Supérieures à faire une libation (91) pour son frère Osiris. Horus pousse son cri jusqu'à (92) l'horizon. Les gens qui étaient avec le Benou l'entendirent et les gardiens des portes (93) dans l'Ashed³ auguste se lèvent alors à la voix d'Horus. (94) Il poussa un gémissement et le Ciel ordonna de guérir Horus. (95) Or celui-ci méditait : « Ma vie dépend (96) de ce que dit mon Asten⁴ (Thot), (97) qui est dans le pays. Je frappe à ta chambre à coucher, j'entre (98) vers le Maître endormi : « On a violenté le fils Horus ! »

« Quoi ! Quoi ! (99) Apportez-moi ici toutes choses pour tuer le venin qui est dans tous les membres (100) d'Horus, fils d'Isis, — et qui est dans tous les membres du blessé, pareillement. »

Le récit rendu obscur par le fait que les discours passent — sans avertissement — de la bouche d'Horus à celle de Thot (depuis : « quoi ? »). Cependant le sens général est clair. On voit que c'est un récit d'un autre épisode de l'enfance d'Horus ; la scène n'est plus à Bouto, mais à Héliopolis. C'est toujours à Thot qu'on a recours contre la piqure de l'ennemi ; celui-ci est indéterminé ; est-ce un serpent, est-ce un scorpion ? Les textes qui suivent donnent les conjurations de Thot et contre les serpents et contre les scorpions ; sur la face postérieure de la stèle, il y aura en outre la conjuration contre le crocodile. Ainsi tous les dangers sont prévus.

(101) Adoration d'Horus pour le consacrer (*s-iahw*) ; dire (102) sur l'eau et sur terre.

1) C'est en effet une localité du nome d'Héliopolis, où se trouve une ville appelée « terre du Scorpion » ; peut-être en souvenir du mythe (Brugsch, *D. G.*, p. 546).

2) Ici *r* = l'auxiliaire *tw* (cf. Piehl, ap. *Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 32).

3) L'*ashed* est l'arbre sacré d'Héliopolis ; il donne parfois son nom au temple lui-même (Lefébure, ap. *Sphinx*, V, p. 71). Le Benou est le Phénix, l'oiseau sacré d'Héliopolis.

4) Sur ce nom de Thot, cf. *Aeg. Zeitschrift*, 1872, p. 108, et l'article de Maspero sur Thot-Ostanes, ap. *Études de mythologie et d'archéologie*, V, p. 461 sq.

Dit par Thot, le sauveur¹ de ce dieu ! (103) « Salut à toi, dieu fils de dieu² ; salut à toi, héritier fils de l'héritier³ ; (104) salut à toi, taureau fils du taureau⁴, né (105) de la vache divine ; salut à toi, Horus issu d' (106) Osiris, né d'Isis la déesse. [Je t'ai nommé par ton nom⁵] ; je t'ai sauvé par tes (107) magies (*hekaw*) ; je t'ai parlé avec tes charmes ; (108) je t'ai conjuré avec tes (propres) paroles qu'a créées (109) ton cœur, tous ces artifices⁶ sortis de ta bouche (110) que t'a transmis ton père Geb, que t'a donnés (111) la mère Nout⁷ dont le dieu de Sechem⁸ a instruit ta majesté, pour faire ta protection (*sa*), pour renouveler ta défense, pour sceller la bouche de (113) tout serpent qui habite le ciel, qui habite la terre, qui habite (114) l'eau ; pour faire revivre les hommes, pour tranquilliser les dieux, pour enchanter Râ (115) par tes hymnes. Viens à moi, vite, vite, (116) en ce jour. De même que tu fais naviguer la barque divine⁹, puisses-tu repousser tout lion (117) sur la rive, tout crocodile sur le fleuve, toute bouche qui pique dans son trou. (118) Puisses-tu les rendre pour moi tels que des pierres de la montagne, tels que des tessons de (119) pots sur le sol¹⁰. Puisses-tu éloigner de moi le venin montant (120) qui est dans tous les membres du blessé (var : qui est dans tous les membres de tout homme et de tout animal). Il est sauvé du fléau par tes paroles (121) sur lui ; car voici qu'on proclame ton nom — en ce jour où se manifeste [pour moi] (122) ta force [par tes formules magiques

1) Le mot *shedj*  avec le sens de *sauver*, *sauveur*, apparaît fréquemment sur les stèles d'adoration aux dieux qui se multiplient à partir du nouvel empire (cf. Erman, *Denksteine...*, p. 1091, 1093, 1095, 1105). Un des textes

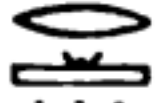
parallèles donne ici : « Dit par celui qui se réveille ( *res*) pour repousser l'adversaire », allusion à Thot qu'Horus alla chercher dans sa chambre à coucher (cf. *supra*, l. 97).

2) Horus fils d'Osiris.

3) Horus est l'héritier d'Osiris, qui fut l'héritier de Geb. Cf. le texte publié par Erman, *Ein Denkmal...* p. 926.

4) Osiris ; voir le Conte des Deux frères (Maspero, *Contes*, p. 16).

5) Addition d'un des textes parallèles (Gol., p. 12, n. 6).

6) Sur ce mot *hmrow*    voir Piehl, *Sphinx*, III, p. 82.

7) Plus exactement grand'père et grand'mère.

8) Letopolis, capitale du 2^e Nome B. Ég., dont le dieu est Horus l'aîné, Haroeris.

9) Cf. *supra*, l. 209 sq.

10) Même phrase au Pap. magique Harris ; cf. Chabas, *Mélanges Égyptologiques*, III^e, p. 254. Litt. « par la rue ».

hekaou]; quand tu t'es dressé avec tes charmes (*iahou*), tu m'as fait revivre (123) celui qui était inanimé. (Aussi) te font des adorations (124) les *Rechitou*¹; les Justifiés² t'adorent en tes formes; tous les dieux t'appellent (125) pareillement. Voici comment on proclame ton nom en ce jour : Moi je suis Horus Sauveur! »

L'hymne qui proclame la gloire et la puissance d'*Horus Sauveur* est le texte qu'on retrouve le plus fréquemment sur ces stèles³. Il est donc d'une signification essentielle, que j'essaierai de mettre en lumière dans ma conclusion. Aussi ai-je choisi cette épithète d'Horus pour titre de cette étude. Je note ici que Thot charme simplement Horus et le défend par sa propre magie et son propre *nom*. Finalement Thot déclare qu'il est lui-même Horus Sauveur. Comment se fait-il qu'Horus ne puisse lui-même faire valoir ses propres ressources? C'est que le dieu a été pris à l'improviste, piqué par le scorpion ou le serpent, et mis hors d'état de se servir de sa magie ou de son nom. Thot, au contraire, dont la force est intacte, enlève à Horus cette arme de la magie, que celui-ci est incapable de manier à ce moment, et s'en sert contre tout adversaire : preuve à ajouter à celles que nous avons déjà fournies, que la magie d'un individu est quelque chose de concret, qui s'acquiert ou se perd, et qui peut être utilisé, même par un autre que son possesseur.

Sur la tranche du côté gauche de la stèle, autre texte contre les reptiles. Le magicien procède ici par intimidation de l'adversaire : il tente de lui persuader que l'individu en péril n'est point un homme : mais un dieu redoutable qu'on ferait bien d'éviter. Bien que cela ne soit pas dit expressément, le

1) Cf. *supra*, p. 228, n. 1.

2) Lire : *maâtjw*.

3) Même formule (contre les crocodiles) au pap. magique Harris, VII, 12, (cf. Chabas, *Mélanges*, III^e, p. 262). Sur les dieux appelés de ce nom de « Sauveur » *shed*, cf. Erman, *Aeg. Religion*², p. 180.

4) Golenischeff utilise treize variantes; Daressy (*Textes...* du Caire) en publie dix autres; j'en ai retrouvé une sur une stèle du Musée Calvet à Avignon (*Recueil*, t. XXXV, p. 55) et sur deux stèles du Musée Guimet.

discours, comme le précédent et le suivant, doit être dans la bouche de Thot.

[Contre les serpents.]

(126) « O ceux qui sont dans le trou (*bis*), qui sont à l'entrée du trou; (127) ô ceux qui sont dans le chemin (*bis*), qui sont à l'entrée du chemin! (128) [Lui, c'est] *Mnévis*¹; il s'approche de tout homme, de tout animal pareillement; (129) lui, c'est *Sep*²; il s'en va vers Héliopolis; lui, c'est (130) le dieu *Scorpion*³; il s'en va vers la Grande Demeure⁴. Vous ne le mordez pas; lui, c'est (131) *Râ*. Vous ne le piquez pas; lui, c'est *Thot*. Vous ne lancez pas (132) vos venins contre lui; lui, c'est *Nefertoum*⁵. O tous serpents mâles (133) et femelles, tout animal *Intesh*, qui mordent de leurs bouches, (134) qui piquent de leurs queues, vous ne mordez pas (135) de vos bouches, vous ne piquez pas de vos queues; (136) éloignez-vous de lui! Vous n'agissez pas de vos flammes contre lui; Lui, c'est (137) *le fils d'Osiris*! Crachez [votre venin] (*bis* — à répéter quatre fois) ».

Thot s'efforce donc de persuader aux serpents et scorpions que l'individu en péril est un des dieux d'Héliopolis, et enfin Horus en personne. On retrouve de pareils subterfuges dans le culte funéraire dès les temps les plus anciens⁶; aux textes des pyramides, le mort se défend des serpents en se faisant passer pour Hor, Geb, Râ, etc.⁷. Le résultat obtenu est que le reptile crache son venin (cf. *supra*, p. 225) et devient inoffensif.

Puis Thot revient au procédé direct et profère contre le scorpion une conjuration d'un type nouveau :

1) Le taureau sacré d'Héliopolis.

2) *Sep* (une des formes d'Osiris) avait un temple dans le nome héliopolitain (Brugsch, *D. g.*, p. 693).

3) Voir les dieux scorpions, pl. I, reg. II; pl. III, reg. XI.

4) Nom du temple d'Héliopolis; sur le dieu Scorpion dans le nome d'Héliopolis, cf. *supra*, p. 2.

5) Fils de Phtah et de Sechemet, fait partie de la triade de Memphis; il joue souvent le même rôle que Thot, par rapport aux dieux solaires; par ex. il « rapporte l'œil d'Horus égaré » (Brugsch, *Religion*, p. 524).

6) Cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 193.

7) *Pyr. d'Ounas*, l. 305, 545, 549; *Teti*, l. 312.

(138) Moi, je suis Thot, je suis venu du ciel pour faire la protection (*sa*) d'Horus, (139) pour repousser le venin du Scorpion, qui est dans tous les membres d'(140) Horus.

Ta tête est à toi, Horus ! car elle est solide sous la (141) grande [couronne].

Ton œil est à toi, Horus ! car c'est toi (142) Horus, fils de Geb, le seigneur des Deux Yeux parmi l'Ennéade.

Ton nez est à toi, (143) Horus ! car c'est toi Horus l'aîné, (Harokeris) fils de Râ. Tu ne respirez pas (144) de souffles embrasés.

Ton bras est à toi, Horus ! (145) et ta force est grande pour égorger les ennemis de ton père.

Tes jambes (146) sont à toi, Horus ! Tu prends la dignité de ton père (147) Osiris, et Phtah t'a donné l'usage de ta bouche, au jour de (148) ta naissance.

Ton cœur est à toi, Horus ! Aton (149) fait ta protection (*sa*).

Ton œil est à toi, Horus ! Ton œil droit (150) est Shou, ton œil gauche est Tefnout, ces enfants (151) de Râ.

Ton ventre est à toi, Horus ! Les enfants divins qui sont (152) en lui ¹, le venin (*litt.* : l'eau) du scorpion ne peut s'en saisir.

Tes forces sont à toi (153) Horus ! La force de Seth n'existe pas devant toi.

Ton phallus (154) est à toi, Horus ! car c'est toi le taureau de sa mère, le protecteur de (155) son père, celui qui donne sa succession à ses enfants (156) pour la suite de chaque jour.

Tes cuisses sont à toi, Horus ! (157) et tes forces mettront à mort les ennemis de ton père.

(158) Tes jambes sont à toi, Horus ! Chnoum (les) a bâties², (159) Isis (les) a vêtues.

Tes pieds sont à toi, (160) Horus ! Et les neuf peuples de l'arc tombent sous tes pieds, car tu as conquis (161) le Sud, le Nord, l'Occident, l'Orient. Et l'on te voit (162) pareil à Râ (4 fois).

Et celui qui est blessé, pareillement.

Au point de vue de la forme, l'incantation est du type des formules funéraires récitées au moment où l'on reconstitue membre à membre le corps du défunt, assimilé à Osiris dé-

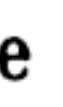
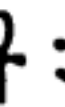
1) Les quatre fils d'Horus, Amset, Hâpi, Douamoutef et Qebehsenouf, qui protègent les entrailles d'Osiris enfermées dans les vases canopes, personnifient ici les entrailles mêmes ; c'est ce que disent expressément des textes cités par Golenischeff, p. 14, n. 9.

2) Chnoum modèle les hommes sur un tour à potier.

membré ; la rédaction la plus ancienne se trouve en raccourci aux textes des Pyramides¹.

La conclusion logique de cette opération est donnée dans un papyrus du Louvre : « Isis et Nephthys disent : tu as pris ta tête, tu as rassemblé les chairs, tu as réuni tes membres, tu as reconstitué ton corps »². Le blessé se trouve ici comparé à un Horus non pas vivant et triomphant, mais démembré comme Osiris, puis reconstitué et ranimé par Thot et les autres dieux de la famille osirienne³. C'est une nouvelle allusion au mythe du dieu jeune, mis à mort par les puissances mauvaises et ranimé grâce aux ressources de la magie⁴ ; le sacrifice d'Horus est ici la condition nécessaire de son rôle de Sauveur.

FACE POSTÉRIEURE (Pl. III-IV).

Les textes gravés sur les tranches de la stèle sont épuisés. Nous arrivons à la face postérieure du monument (pl. III-IV). Tout en haut un tableau et des légendes font pendant au tableau qui représente Râ, au sommet de la face antérieure. Nous avons ici une figure composite : un corps d'homme debout, vêtu du pagne court, chaussé de sandales⁴ ; les deux bras tiennent le sceptre  et la vie  : au cou, pend une amulette en forme de cœur ; appliqué sur la face est le masque de Bes. La coiffure, très compliquée, est en forme de naos, surmonté de cornes de bélier, et d'une figure qui représente le dieu des millions d'années  au sein d'une haie de couteaux ; du naos sortent, à mi-corps, des silhouettes de vache ou gazelle, que menace le couteau du sacrifice (à gauche). Ajoutez dans le dos du dieu un plumage d'oiseau

1) Pyr. d'Ounas, l. 476 (cf. *Pepi II*, l. 746) « Ton cœur est à toi, Osiris ; tes jambes sont à toi, Osiris ; ton bras est à toi... ».

2) Pierret, *Études Égyptologiques*, I, p. 27-28.

3) A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 179 ; *Rituel du Culte divin*, p. 34.

4) Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 60 sq.

(*Bi*), quatre ailes étendues et deux bras supplémentaires, étendus aussi, et tenant par faisceaux, des épieux d'Horus, des couteaux, les symboles de vie, stabilité, force, , , , le tout mêlé à deux serpents. Ce dieu foule aux pieds une sorte d'aire fermée où sont emprisonnées *sept*¹ espèces animales dangereuses, un lion, deux serpents, un loup, un crocodile, un scorpion, un porc, une tortue. Tout autour du dieu des flammes montent et descendent, et les deux Yeux sacrés, à droite et à gauche, munis de bras, adorent. Il y a une légende derrière chaque œil sacré :

A droite :

« L'œil droit (occidental) est plein de ses ressources, de ses provisions ; aussi la statue (du dieu) est-elle bien établie sur son siège, les Uræus (de sa couronne) éclairent-elles l'horizon occidental du ciel, adorant ceux qui sont au ciel, les dieux, dont la face s'exhausse de la couronne blanche et de la couronne rouge.

« O âme vivante. si Râ vit, le roi du Sud et du Nord Sene-dem-ab-Râ Setep-en-Amon vit aussi, et réciproquement. »

A gauche :

« L'œil gauche (oriental) est muni de ses beautés (rayons) ; il renaît chaque mois et chaque demi-mois. Celui qui réunit ses deux bras derrière soi-même² (?), le dieu Shou, il porte en l'air la barque de l'œil et les dieux en leurs courses. Si l'œil est sauf, le fils de Râ Nectanébo est sauf, et réciproquement. »

Dans ces textes obscurs, se mêlent les allusions au rôle des deux Yeux, à la fois personnification du Soleil (droit) et de la Lune (gauche) ; créateurs de toutes choses et des offrandes (œil d'Horus) ; uræus de la couronne divine ; voyageant dans la barque du Soleil. Il en résulte, du moins, que la figure centrale est l'âme (*bi*)  de Shou, le fils du Soleil, qui personnifie l'Air, cette colonne qui sépare le ciel et la terre, et

1) Sur ces sept bêtes ou espèces malfaisantes, cf. Lefébure, *l. c.* p. 52.

2) Geste de protection (?).

soutient, haut dans le ciel, la barque solaire des millions d'années (représentée ici par le naos-couronne). Au papyrus magique Harris, plusieurs hymnes à Shou définissent le rôle de ce dieu ; c'est le « substitut de Râ », « le grand magicien », « pareil à l'Enfant sur le siège de son père (= Horus) » ; c'est lui qui, comme dieu de l'air, fait voguer, d'un bon vent, la barque solaire, il dissipe les tempêtes, éclaire la nuée obscure, et renverse tous les ennemis de Râ, en particulier les crocodiles ; il conduit l'œil de son père Râ, à travers le ciel »¹. Tous ces traits s'appliquent au mieux à notre tableau. Shou se *substitue* ici à Râ de la face antérieure ; il rappelle aussi, par sa présence, que l'univers entier est intéressé à la lutte contre les reptiles. S'il a pris la face de Bes, c'est pour effrayer l'ennemi par le masque au rictus menaçant ; Horus, auquel on compare Shou, fera de même et se servira aussi du masque de Bes pour écarter ses ennemis (voir plus haut, p. 245) ; Shou comme Horus porte le titre de *Sauveur* (Shed'). La formule finit par l'équation magique : « si le dieu vit, Pharaon vit ». Le dieu et le roi sont réciproquement liés par le souci de la conservation et intéressés l'un à fournir le culte, l'autre à protéger l'homme et l'univers.

Osiris sauvé des crocodiles.

Tandis que sur la face antérieure les textes visent à protéger l'homme qui marche *sur terre* des piqures des serpents (les « fils de la terre ») et des scorpions, la première formule de la face postérieure se propose la protection de l'homme qui va *dans l'eau* ou *sur l'eau*. Il y a là une symétrie certainement voulue. La voie d'eau n'était pas moins fréquentée en Égypte que la voie de terre, et pouvait être tout aussi dangereuse à cause des crocodiles ; aussi le chapitre qui suit est-il

1) Voir *Pap. magique Harris*, ap. Chabas, *Mélanges Égyptologiques*, III, 2, p. 245-249, 252 sq.

2) Cf. Erman, *Religion égyptienne*, trad. fr., p. 110 et 226.

reproduit presque aussi souvent que l'hymne à Horus Sauveur. Golenischeff cite onze textes-variantes, et Daressy l'a retrouvé neuf fois sur les monuments du Caire¹. Le texte est de première importance. C'est que l'homme qui va sur l'eau, ou dans l'eau, évoque immédiatement le souvenir du grand *noyé* de la légende, l'Être-Bon, Osiris. Après une invocation à Râ, c'est Osiris qu'on met en scène pour jouer sur l'eau le rôle de Sauveur dévolu à Horus sur terre.

(38) O vieillard qui se rajeunit en son temps — (répéter) 4 fois — veillard qui se refait enfant², donne que Thot vienne à moi, à ma voix ! ah ! qu'il écarte de moi Nehaḥer³ le crocodile.

C'est Osiris qui est sur l'eau et l'œil d'Horus est avec lui, (39) le grand Scarabée s'étend sur lui, le dieu à la main puissante, qui enfante les dieux dès l'enfance, (aussi) celui qui est sur l'eau sort-il sain (et sauf). Si l'on approche de celui qui est sur l'eau, on approche de l'Œil d'Horus qui pleure. Arrière, (40) vous ! habitants des eaux (crocodiles et poissons), cet adversaire, mort ou morte, ennemi ou ennemie quelconque⁴. Ne levez pas vos têtes, habitants de l'eau, si Osiris s'approche de vous, menez-le vers Mendes⁵. Murez les bouches, (41) fermez vos gosiers ! Arrière, ennemis ! ne levez pas vos têtes vers celui qui est sur l'eau (*var.* : ou vers celui qui est blessé), qui est Osiris et que Râ enlève jusqu'à sa barque, pour voir les dieux de Herâhât⁶, les seigneurs du Douat, qui se tiennent prêts à couper si Nehaḥer vient (42) près d'Osiris. Celui-ci est sur l'eau, l'œil d'Horus au-dessus

1) La stèle du Musée Calvet, déjà citée, donne la conjuration contre les crocodiles symétriquement à l'hymne à Horus-Sauveur (*Recueil de travaux*, t. XXXV, p. 55 sq.). Cf. aussi, Wreszinski, *Aeg. Insch. Wien*, p. 146.

2) C'est le soleil que désignent ces épithètes antithétiques. Au papyrus magique Harris (IV, 5) Amon-Râ Harmachis est appelé « vieillard qui se rajeunit » ; on voit, sur un plafond d'Edfou, Râ figuré dans chacune des douze heures du jour sous la forme d'un enfant qui devient peu à peu adolescent, adulte, vieillard. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 89. La même antithèse caractérise la lune. Sur la stèle de Ramsès IV à Abydos, on lit : C'est toi la lune au ciel, dit-on à Osiris ; certes tu rajeunis à ton gré et tu vieillis à ta volonté », (l. 5).

3) « Celui qui retourne la tête », attitude des monstres qui ne peuvent supporter l'éclat de la face des dieux ou du soleil. Cf. pl. I.

4) Ce passage se retrouve au *Pap. magique Harris*, IX, 6.

5) C'est-à-dire : Au lieu de combattre le dieu, servez-le et menez-le à sa ville.

6) Babylone, au sud d'Héliopolis.

de lui, pour renverser vos faces en vous mettant sur le dos. O habitants de l'eau (poissons et crocodiles), c'est Râ qui scelle vos bouches; c'est Sechmet qui ferme vos gosiers; c'est Thot qui coupe vos langues; (43) c'est Heka¹ qui aveugle vos yeux; ces quatre grands dieux qui font la protection (sa) d'Osiris, ce sont eux qui font la protection de celui qui est sur l'eau, de tout homme, tout bétail qui est sur l'eau, (44) en ce jour de protection. Habitants de l'eau, la protection (sa) du ciel, où est Râ, la protection du dieu grand dans le cercueil (Osiris), telle est la protection de celui qui est sur l'eau.

Le magicien invoque Râ, le supplie d'envoyer Thot, son messenger (cf. *supra*, l. 207) pour écarter le crocodile; car l'homme qui est sur l'eau n'est autre qu'Osiris, jeté au fleuve par Seth. Devant le souvenir du grand « noyé » (*mehj* ) toute autre légende s'efface, et « Horus noyé » qu'on a évoqué précédemment (*supra*, l. 202) cède la place à Osiris. De même que les autres épisodes de la légende d'Osiris, celui de l'immersion au Nil du cadavre divin n'apparaît dans les textes hiéroglyphique que sous forme de brèves allusions²; nulle part nous n'avons un récit détaillé qui puisse être comparé aux traditions rapportées par Diodore (I, 22) et surtout par l'auteur du *De Iside* (13 et 18)³.

Si brèves qu'elles soient, les données de notre texte ont donc leur intérêt. Ici, comme dans les autres papyrus magiques, *Nehaher* le crocodile est considéré comme au substitut de Seth : « Makai, fils de Seth ! » trouve-t-on au papyrus magique Harris⁴. Mais les poissons aussi sont considérés comme typhoniens⁵. Autour d'Osiris immergé, l'œil d'Horus, c'est-à-dire Horus en personne et quatre grands dieux (remplaçant ici les quatre fils d'Horus, gardiens des canopes où

1) Le dieu de la magie.

2) Texte de Shabacon. Erman, *Ein Denkmal...*, p. 933, 943.

3) Cf. Lefébure, *Osiris à Byblos* (*Sphinx*, V-VI); A. Moret, *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 83 sq.

4) IX, 6 (Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 267).

5) On se rappelle l'épisode de l'oxyrrhynque dévorant le membre d'Osiris (G. Maspero, *Contes populaires*¹, p. 10).

sont les entrailles d'Osiris) font bonne garde. Ils protègent aussi tout individu qui traverse l'eau ou qui tombe au fleuve, et même le bétail exposé au même danger d'être dévoré par les crocodiles. Le Nil était certainement, à l'époque antique, infesté de sauriens. Sur les bas-reliefs memphites le crocodile et l'hippopotame tiennent généralement leur rôle dans tout tableau représentant une navigation sur le Nil, ou le passage à gué par les troupeaux et si ceux-ci échappent à la gueule du « fils de Seth », c'est que le berger possède les formules magiques et « une face puissante » contre l'ennemi¹. De là, l'antiquité certaine des formules telles que celle-ci.

La conjuration va changer de ton et prendre un caractère épisodique qui nous ramène à Horus.

« Une grande voix crie dans le temple de Neith²; une voix s'élève dans le temple, (45) un grand cri dans la bouche de la Chatte. Les dieux et les déesses (disent): « Qu'est-ce, qu'est-ce ? » et : « (c'est) le poisson *Abed*, il est né³ ». Eloigne de moi ta venue, ennemi ! Je suis Chnoum seigneur de Herourt⁴, garde (46)-toi de renouveler le carnage une seconde fois, en raison de ce que tu as fait⁵ par devant la grande Ennéade divine. Arrête-toi, éloigne-toi de moi, je suis un dieu. Haï, Haï ! Ah ! (Râ) n'as-tu pas entendu (47) la voix et le grand cri, la nuit, sur la rive de Nedjt, la voix et le grand cri de tous les dieux et de toutes les déesses en lamentation sur la violence (*Ken*) commise contre toi par les méchants ennemis ? Voici que (48) Râ est terrible de colère à ce sujet ; il ordonne de te couper en morceaux, Arrière, toi ! l'impie ! Haï, haï ! »

1) Cf. Maspero, *La culture et les bestiaux*, ap. *Études égyptiennes*, p. 107 sq.

2) La scène est donc à Saïs.

3) Cf. Lepsius, *Denkm.* III, 194, 7. « Le dieu dont on dit : c'est lui, il est

né pour nous » 

4) Un des noms de la métropole du XVI^e nome (Haute-Égypte) celui de la Gazelle, où Chnoum est adoré (Brugsch, *D. G.*, p. 5, 24) conjointement avec Horus faucon dressé sur le dos d'une gazelle typhonienne ; cette figure est reproduite sur notre stèle, pl. III, reg. XI.

5) Cf. le *Papyrus magique* 3239 du Louvre, publié par Chassinat, *Recueil de travaux*, XIV, p. 14 sq. : « O celui semblable à Seth, le fléau (*nšni*)... le serpent mauvais... qui vient... pour faire la grande violence (*ken*) à nouveau, comme il a fait cet acte contre Osiris, jadis, quand il l'a noyé dans l'eau... ».

L'épisode raconté ici n'a pas de lien apparent avec ce qui précède ; il semblerait qu'il faisait partie d'un récit plus développé, dont nous n'aurions ici qu'un extrait ; cependant, comme plusieurs textes donnent le même arrangement, il faut chercher une interprétation qui s'adapte à la conjuration contre le crocodile. Le blessé est censé crier au secours d'une voix forte ; pour que ce cri soit efficace, il doit d'une part effrayer l'ennemi, d'autre part attirer au blessé le secours des dieux. Le magicien déclare que la voix qu'on entend n'est point celle du blessé mais celle d'une divinité, et il présente deux suggestions : 1° c'est le cri de la Chatte qui met au monde Horus sous une forme appropriée à l'action qui est censée se passer dans l'eau, c'est-à-dire sous forme du poisson *Abed*¹ ; donc au blessé, on substitue Isis enfantant², protégée, comme d'usage, par les dieux de la magie ; 2° ou bien c'est la grande lamentation d'Isis, Nephthys, Thot, Anubis découvrant Osiris noyé, dont le corps a été rejeté par le Nil sur la rive à Nedjt³ ; au blessé, on substitue cette fois-

1) *Infra*. l. 77-78, le poisson *Abed*, allaité par la Chatte dans le temple de Neith, est appelé « frère d'Horus », par conséquent fils d'Isis. Un papyrus magique de Leyde, cité par Golenischeff (p. 7, n. 16) dit que le « poisson *Abwd* d'or est sur la rive de l'étang sacré de Râ » ; lui est-il arrivé le même accident qu'à Osiris ? Au papyrus de Nesi-Amsou, tantôt le poisson *Abed* pur est séparé de la barque de Râ (XIX, 14), tantôt le poisson *Abed* doré y est installé (XXXII, 8-9). Au *pap. Ebers* (CIII, l. 1-2), on associe le poisson *Abed* doré à Horus. Il joue un rôle prophylactique au *rouleau magique de Leide* (Pleyte, p. 93). C'est un doublet d'Horus, né pour sauver les hommes.

2) De même, pour protéger une femme en couches, le magicien déclare : « c'est Isis qui va enfanter Horus » (Pleyte, *Étude sur un rouleau magique de Leide*, p. 142.)

3) *Nedjt* est la localité où fut retrouvé le corps d'Osiris ; d'après un texte daté de Sabacon, mais de rédaction ancienne (Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, p. 935) *Nedjt* est en Basse-Égypte. Les textes les plus anciens mentionnent la lamentation des dieux à *Nedjt* : *Pyr. de Pepi II*, l. 1263 : « Isis et Nephthys ont trouvé Osiris comme son frère Seth l'avait abattu (*nedj*) à terre à *Nedjt*... » ...« ta grande sœur Isis qui t'embrassa quand elle te trouva couché sur le côté, sur la rive de *Nedjt* (*ib.* l. 868 sq.) ». Le rituel des Veillées d'Osiris fait parler ainsi Isis : « j'ai parcouru *Nedjt* dans la nuit, j'ai cherché ...celui qui est dans l'eau ...dans cette nuit de la grande détresse ; j'ai trouvé le noyé de la terre de la première fois ...j'ai crié jusqu'au ciel et jus-

ci Osiris défendu par sa famille divine. Dans les deux cas, l'adversaire, mis en fuite, doit renoncer à toute idée de renouveler la mise à mort d'Horus et d'Osiris ; bien plus, Râ furieux, ordonne son supplice.

[Deuxième épisode de l'enfance d'Horus à Bouto.]

Un trait vertical indique la fin du chapitre. Le texte qui suit nous donne un long récit mythique analogue comme intérêt et comme utilité à celui que nous avons eu plus haut ; il commence *ex abrupto*, mais un duplicatum conservé sur un papyrus du British Museum¹ donne le titre :

« Chapitre de conjurer le Scorpion ».

(48) Moi, Isis, je sortais de la résidence que m'a donnée mon frère (49) Seth, quand Thot, le grand dieu, chef souverain de Maât dans le ciel et la terre, m'a dit : « Viens, ô toi, déesse Isis, car il est bon, certes, d'écouter², celui-là vit qu'un autre guide. Cache-toi avec (ton) fils enfant ; (50) et, lui qui vient vers nous, son corps sera vigoureux³, sa force se révélera toute, et tu feras qu'il se place sur le trône de son père dont il a défendu la dignité de régent des Deux Terres. »

Comme je sortais au moment du soir, sept scorpions sortent (51) derrière moi. Ils dardent contre moi le dard : *Tefen*, *Befen* derrière moi (*bis*)⁴ ; *Mestj*, *Mestj* sous ma place ; *Petj*, *Tetj*, *Matj*, commandent mon chemin. Je crie vers eux fort,

qu'aux habitants du Douat .. je pleure et je crie sur les hauteurs de Nedjt...
...O vous dieux pères, déesses mères, lamentez-vous de ce que vous entendez
...pleurons-le (Osiris), lamentons-nous, pleurons-le car il est abandonné... ».
(Cf. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, p. 24 sq.).

1) Golenischeff cite les variantes de deux duplicata : *Le papyrus Hay* n. 9965 du British Museum, et la stèle A 1053 de Leide.

2) Proverbe signifiant : il faut toujours écouter un bon conseil. (Cf. Golenischeff, *Naufrogé*, l. 18). La stèle de Leyde donne « L'un vit que son *ka* guide », confusion entre *ka* et *ki* (l'autre).

3) Je traduis au futur, puisque le triomphe d'Horus est subordonné à sa victoire sur Seth dans le danger actuel.

4) Isis connaît les noms des scorpions, donc elle a prise sur eux. Notons qu'il y a sept scorpions comme sept fées Hathor dans les contes (Maspero, p. 13 et 197 ; Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 52). Cf. la stèle magique 9402 du Caire (revers 3^e registre) où l'on voit *Petj*, *Tetj*, *Men* (*sic*) devant Isis, et *Mestj*, *Mestj* sous ses pieds ; les deux autres manquent (Daressy, *Textes et dessins magiques*, pl. III).

(52) fort ! Ma parole circule dans leurs oreilles comme ¹ (dans celles de) gens qui savent obéir², qui implorent la force³, qui distinguent le fils de l'homme d'un misérable⁴ : « Vos faces à bas ! Gardez-vous de guider celui qui était en quête de moi (Seth), jusqu'à ce que nous parvenions (53) à Pesoui, la ville des Deux Sandales, commencement des marais⁵. » J'arrivai au harem des femmes de l'Homme⁶; mais la Matrone⁷ m'avait aperçue de loin; elle ferma (54) ses portes devant moi, car elle s'inquiétait en son cœur, de ceux qui étaient avec moi (les scorpions).

Ceux-ci complotèrent là-dessus et déposèrent leur venin à ce moment sur le dard de Tefen⁸.

1) Phrase très obscure, qui est répétée plus bas, l. 64, avec une variante; Golenischeff traduit *m* (qui introduit chacune des trois sections de la phrase) par l'impératif négatif (p. 8, n. 17); je ne puis accepter cette interprétation; la variante de la l. 64 indique que derrière *m* il y a des épithètes, plutôt méprisantes, appliquées aux scorpions; *m* est donc une préposition introductive.

2) La stèle de Leide donne, d'après Golenischeff, *kem* (noir) à la place de *štm* (obéir); ce peut être une erreur de copie. Sinon, il faudrait traduire cette variante : « des gens (qui) connaissent le noir (c'est-à-dire : qui reconnaissent Horus), qui implorent le rouge (*dšr*, c'est-à-dire : qui invoquent Seth) ». Cf. l. 64.

3) Litt. « le rouge », couleur de Seth, par conséquent symbole de la violence, de la force brutale. Osiris et Horus, dieux du Nil et de la terre féconde, s'opposent à Seth dieu du désert, comme la terre noire ou sable rouge du désert. Sur le rouge, couleur de Seth-Typhon, cf. Diodore, I, 88; *De Iside*, 31. On sacrifiait, comme victime typhonienne, le taureau rouge (*Livre des morts*, CXLIV, 28; *Denderah*, IV, 85); on figurait Seth avec une statuette de cire rouge (*Recueil de travaux*, XVI, p. 114). Par contre, les taureaux osiriens d'Héliopolis et d'Athribis étaient noirs (Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 15).

4) « Le fils de l'homme » dans les *Écritures* est le Messie (Matthieu, XXV, 31). L'expression a-t-elle ici le sens messianique, comme au papyrus de Petrograd (*Recueil de trav.*, XV, p. 89)? Cela n'est pas impossible, mais non certain. Cf. *infra*, p. 286 et Gardiner, *Admonitions*, p. 30, 35.

5) Sur les marais de Bouto, cf. *supra*, p. 234. Sur les villes nommées ici, cf. Brugsch, ap. *Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 14 sq.

6) Même expression au Livre des morts, CXXV, 14 (cf. Wiedemann, ap. *Sphinx*, XIV, p. 39). Lefébure (*Œuvres diverses*, I, p. 193) remarque qu'un temple à Sebennytyos s'appelle d'un nom pareil. « L'Homme » serait peut-être ici un nom d'Osiris, dieu principal de Bouto, avec Isis pour femme et Horus pour fils.

7) *Shepsit* « l'auguste »; c'est aussi un nom d'Isis au pap. de Nesi-Amsou (XVII, 7).

8) La première attaque des scorpions a été déjouée par la formule d'Isis, l. 52 sq. D'où nécessité d'une nouvelle attaque combinée.

Une pauvre femme de pêcheur m'ouvre alors sa porte ; on entre dans la maison du malheur (55) ; Tefen entre sous les battants de la porte, et il pique le fils de la Puissante¹. Le feu² jaillit dans la maison de la Puissante, et il n'y avait point d'eau là pour l'éteindre. Alors le ciel se met à pleuvoir dans la maison de la Puissante, bien que ce ne fut pas la saison.

(56) Or, quant à celle qui ne m'avait pas ouvert la porte, son cœur s'attristait beaucoup de ne pas savoir si Horus était vivant. Elle fit le tour de sa ville en appelant, mais il n'y eut personne qui vint à sa voix. Mon cœur était anxieux à cause de l'Enfant, pour faire revivre l'enfant sans péché. (57) Je l'appelai (elle) en ces termes : « Viens à moi, viens à moi ; ta bouche est puissante avec la vie, moi, je suis une fille, savante en sa ville³, qui écrase le mal avec sa formule, que m'a apprise mon père⁴, pour que je sache, moi, sa fille (58) chérie, de sa chair. »

Et Isis a posé ses mains sur l'enfant pour faire revivre celui qui est inanimé : « Venin de Tefen, viens ! Sors sur la terre, ne progresse pas, ne pénètre pas.

« Venin de Befen, viens ! sors sur la (59) terre ; je suis Isis, la déesse, maîtresse de la magie, qui crée la magie, l'initiée⁵, celle qui dit les paroles (magiques) ; tous les reptiles qui piquent m'obéissent⁶. Tombe, à bas !

« Venin de Mestj, tu ne te précipites pas !

« Venin de Mestjf, tu ne montes pas !

« Venin de Petj, de Tetj, tu n'approches pas !

(60) « Matj, tombe, à bas, bouche qui pique ! »

Voilà ce qu'a dit Isis, la déesse, la grande magicienne qui commande aux dieux, à qui Geb a donné (61) ses charmes pour repousser le venin en son moment.

« Sois repoussé, détourné ; arrière ! Venin, ne monte pas vers le Ciel, conformément (62) à la parole de celle qu'aime Râ, de l'œuf de l'oie Smen⁷, sortie du sycomore⁸. Puissantes sont mes paroles, qu'on crie dès (63) le soir. Je vous le dis : Je suis seule dans les roseaux⁹ (mais), plus puissante que

1) *Ousrit*, surnom d'Isis, par ex. au Pap. de Turin.

2) Litt. « sort ». Le venin est assimilé au feu. Cf. *supra*, p. 251.

3) Ou « princesse en sa ville » ? en corrigeant *rehit* en *repâit* (cf. l. 182).

4) C'est-à-dire le dieu Geb. Les formules de Geb sont déjà citées l. 60.

5) *lahwt*. Cf. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 4.

6) Cf. l. 52, les scorpions comparés à des gens qui « savent obéir ».

7) L'oie *Smen* est une des formes d'Amon-Râ ; l'œuf = l'enfant d'Amon-Râ.

8) Le sycomore est l'arbre de Nout la déesse du ciel ; l'expression équivaut à « fille de Nout ». Cf. A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 91.

9) Sur cet état d'isolement, cf. *supra*, p. 313.

(tous) ceux qui sont dans les pays (64) tels que des eunuques¹ obéissants, qui implorent le Rouge (Seth), en regardant vers les matrones dans leurs maisons². Vos faces à bas, sur le champ, jusqu'à ce que (65) nous parvenions aux cachettes de Chemmis³.

Ah ! l'Enfant vit et le Venin est mort (de même que) Râ vit et le Venin est mort ; certes, Horus (66) est guéri pour sa mère Isis ; — certes, celui qui est blessé est guéri pareillement.

Le feu est éteint⁴ ; le ciel est en paix (67) grâce à la formule d'Isis la déesse.

« La Puissante est venue, et elle m'a apporté son bien, car elle a rempli la maison de la pauvre pêcheuse, au gré⁵ de la pauvre pêcheuse, (68) pour m'avoir ouvert sa porte. Car⁶ la Puissante s'était affligée de la catastrophe⁶ dans la nuit, seule, elle avait compris sa parole⁷ (d'Isis) que son fils (69) était piqué. Elle apporta donc son bien en échange (compensation) de ce qu'elle ne m'avait pas ouvert.

Ah ! l'enfant vit, le Venin est mort ; certes, Horus (70) est guéri pour sa mère Isis ; — certes, tout homme qui est blessé est guéri pareillement.

C'est le pain de froment qui détruit le Venin (71) ; celui-ci recule. C'est le sel brûlé des feuilles de palmier⁸ qui annihile la brûlure dans les chairs⁹.

[On dit ce chapitre sur un pain de froment, pétri avec du sel et bien levé]¹⁰.

Ce long texte présente cette particularité qu'Isis sauve son

1) Répétition partielle de la phrase (l. 52) qui, caractérise l'impuissance des partisans de Seth, ennemis d'Horus, ici des scorpions. Seth est le type de l'eunuque, car Horus l'a châtré (*Livre des morts*, XVII, 26 ; cf. *de l'Isis*, 55). Sur le terme eunuque, dans le sens de poltron impuissant (notre *capon*), cf. Lefebure, *Œuvres diverses*, I, p. 188 sq.

2) C'est-à-dire qu'ils cherchent du secours auprès des femmes (?).

3) Voir *supra*, l. 55.

4) Litt. : « au ka », suivant la nature, ou le désir.

5) Ici *r* est pour *iw*.

6) *senen* est-il ici pour *henen* ? Le manque de déterminatif rend la chose hypothétique ; *henen* s'applique aux catastrophes qui accompagnent l'éclipse, le meurtre d'Osiris, les attentats de Seth. Cf. p. 242 n. 4.

7) Litt. : « elle avait goûté sa bouche » ou « sa parole ».

8) Cf. Loret, *Flore pharaonique*², p. 35.

9) Variante du texte de Leide : « Certes, Horus est guéri pour sa mère Isis par le pain de froment, levé ; le Venin, il recule grâce au sel ».

10) Addition du texte de Leide. Sur le sens du mot *seti* « lever », cf. Loret, ap. *Recueil de travaux*, XI, p. 122 sq.

filis Horus non plus avec l'aide de Thot, comme au récit symétrique de la face antérieure de la stèle, mais par ses seules ressources, les formules magiques que lui a enseignées son père Geb. A plusieurs reprises on insiste sur le fait qu'Isis est seule, dans une maison de pauvres pêcheurs ; la divinité locale (la Matrone) qui est peut-être, comme le dit Golenischeff (p. 8, n. 23), une autre forme d'Isis, a peur elle-même des scorpions et n'intervient en faveur d'Horus que lorsque l'Enfant est déjà ranimé. Quant aux procédés employés par Isis, ils n'offrent rien que nous ne connaissions déjà : elle charme les scorpions en les conjurant par leurs noms, leur intime l'ordre de reculer, et elle repousse le Venin de même façon. L'imposition des mains (l. 38) et l'application d'un pain de froment mêlé de sel ou de soude, complètent l'action de la formule.

Un des passages intéressants du long récit est celui où le feu du Venin est comparé à un incendie qui brûle la maison où se passe le drame. Et cette maison dépasse les proportions d'une simple cabane de pêcheurs, car le ciel fait tomber la pluie pour éteindre le feu, bien que ce ne fut pas la saison des pluies ou de l'inondation (l. 35). Pareil épisode se retrouve dans d'autres textes magiques¹ : il témoigne de la prétention qu'a le magicien d'étendre à l'univers entier le champ de sa prétendue puissance. Pour une piqure de scorpion l'univers sera troublé, si le blessé passe pour être l'héritier du monde, Horus l'enfant ; et, de même que précédemment le soleil s'arrête, ou se remet en marche à la voix du magicien, ici le feu et l'eau du ciel interviennent à sa volonté.

Un trait vertical indique une division dans le texte. Suit une invocation à Isis :

1) Textes des papyrus médicaux cités par Golenischeff, p. 9, n. 5 ; au *Calendrier* du papyrus Sallier, on note l'incendie consécutif à la lutte d'Horus et de Seth dans les marais, le 10 Tybi (Chabas, p. 68). L'analogie est particulièrement frappante avec le deuxième conte de Satni, où en réponse à une opération magique, qui a mis le feu au palais du Pharaon, une contre opération fait tomber du ciel une pluie qui éteint le feu (G. Maspero, *Contes*⁴, p. 177).

(71) « Isis, Isis, viens (72) à ton Horus, toi, dont la bouche est savante, viens à ton fils » : Voilà ce que (crient) les dieux dans son quartier, ou (73) celui que le scorpion *Tart* a piqué, que le scorpion *Ouha* a mordu, ou que l'animal *Intesh* a fait s'enfuir. (74) Et Isis sort avec un couteau (?) sur sa poitrine. Elle ouvre ses deux bras : « Je protège, je protège mon fils (75) Horus. Ne crains pas, ne crains pas, fils de la Glorieuse. Rien de mauvais n'arrive contre toi, car en toi est la semence (litt. : l'eau) qui crée (76) ce qui existe¹. C'est toi le fils dans le Berceau (*Mesket*)², sorti du Noun³; tu ne meurs point par le feu du venin; (77) c'est toi le grand Benou né sur les saules⁴ dans le grand temple du Prince à Héliopolis. C'est toi (78) le frère du poisson Abed, qui prédit l'avenir⁵ et qu'a allaité⁶ la Chatte à l'intérieur (79) du temple de Neith⁷. (79) Rerit, Hjt (Bes)⁸ (sont là) pour la protection (*sa*) de ton corps; ta tête n'est pas abattue par l'ennemi (80) (qui est) en toi; le feu de ton venin ne s'empare point de ton corps; tu n'es point mis en fuite sur terre; tu n'es pas (81) abattu sur l'eau; la bouche d'aucun serpent qui pique ne triomphe de toi; aucun lion triomphant de toi ne te fait obstacle. C'est toi le fils du dieu sublime (82), issu de Geb; c'est toi Horus : le venin ne peut triompher de ton corps, ô fils du dieu sublime issu de Geb; et celui qui est blessé, pareillement, car quatre dieux (83) augustes⁹ (sont là) pour la protection (*sa*) de ton corps. »

1) Cf. *De Iside*, 36 : « certains philosophes regardent non seulement le Nil, mais toute espèce d'humidité comme un écoulement d'Osiris... Or la substance humide fut le principe générateur de toutes choses ».

2) Sur le *Mesket*, Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 16; c'est un nom donné tantôt à une localité, à un temple, ou à une salle de temple, où Horus est censé renaître (cf. A. Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 64).

3) L'océan primordial.

4) Cf. Loret, *Flore pharaonique*², p. 43, n. 55. C'est un doublet de l'arbre *dshed*.

5) *Sr hpr*. Sur le mot *sr*, cf. Golenischeff, *Conte du Naufragé*, lexique s. v.

6) Lire : *mndt n (s)w*.

7) A Saïs.

8) Rerit est l'hippopotame femelle, qu'on représente toujours munie du

talisman de protection *sa* ; Hjt est un des noms de Bes. Ces deux dieux apparaissent sous ces noms dans les *Mamisi* où l'on représente la naissance du Pharaon, ou celle d'Horus (A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 55); cf. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1367, et Lanzzone, *Dizionario di mitologia*, p. 511, pl. CLXXXIII, 4, pour le nom de Bes. J'ai rappelé plus haut (p. 245) que Horus Sauveur est un Horus naissant, protégé par Rerit et Bes.

9) Les quatre enfants d'Horus.

Ce texte complète le récit précédent en attestant à nouveau la puissance d'Isis, qui par ses seules ressources, sauve Horus. Elle le fait en charmant le dieu par ses propres noms et épithètes divines, procédé que nous avons vu précédemment employé par Thot (*supra*, p. 250).

Un trait vertical indique encore une division, dans cette dernière formule, Isis cède la place à une divinité solaire :

« (Je suis) celui qui se lève au Ciel, qui repose au Douat, dont la forme se manifeste dans la haute-demeure ; quand il ouvre l'œil, la lumière se manifeste ; quand il le ferme la nuit se manifeste ; le dieu de l'inondation (*Het*) suit (84) ses ordres : mais les dieux ne connaissent pas son nom '..

« Je suis celui qui illumine les deux terres, qui repousse les ténèbres et qui point chaque jour. Je suis le taureau de Bechâ (l'orient), le lion de Manou (occident), qui navigue au ciel chaque jour, sans qu'il soit repoussé.

« Je suis venu (85) à la voix du fils d'Isis, car voici que le serpent aveugle *Nâ* a piqué le taureau'. O venin qui cours dans tous les membres du blessé, viens par terre. Certes, ce n'est pas le blessé qui est piqué (86) ; c'est Min, seigneur de Koptos, l'enfant de la truie blanche' qui est dans Héliopolis, celui qui est blessé.

« Ah ! Min, seigneur de Koptos, donne le souffle à celui qui est blessé. »

Le dieu Min, qui prend la parole ici, est souvent identifié avec Horus, et porte, au moins depuis le Moyen Empire, le surnom de « Horus *Necht* (le fort) fils d'Osiris » ; lui aussi, d'après certains textes, est né à Chemmis ; d'autre part on l'identifie au Soleil, sur la forme d'Amon-Râ (cf. Brugsch. *Religion*, p. 676 sq.). Cela explique les épithètes qu'il porte ici, la force qu'on lui prête, et le rôle qu'on veut lui faire jouer ; appeler Min au secours d'Horus (l. 85) c'est sauver Horus par un autre lui-même.

1) Par conséquent n'ont pas prise sur lui — on dit même chose du Nil : cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 41.

2) Lutte déjà citée aux textes des pyramides : *Ounas*, l.-5 35 ; *Teti*, 298.

3) Par opposition au verrat noir ou rouge (Seth) qui avale l'œil d'Horus et provoque les éclipse (Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 19, 52.)

Les dernières lignes de la face postérieure nous amènent à la fin du texte, qui renferme, selon l'usage, une *clausule* en faveur du donateur de la stèle :

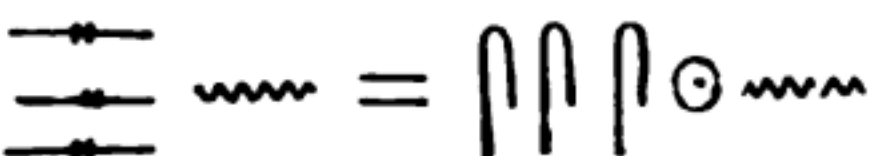
« Que te soit donné (aussi) le souffle à toi (87), ô divin père¹, prophète de Neboun, *Nestoum*, fils du divin père, prophète de Neboun, scribe de Het², *Anch-psametik*, né de la dame *Tjnt-hanoub*. Il a renouvelé cet écrit après qu'il l'eut trouvé à sa venue dans le temple d'Osiris Mnévis, afin que revive (88) (son) nom au jour³ de parvenir à la mort, tel que tout héritier de dieu, et que le souffle soit donné à l'oppressé⁴, afin de faire revivre ses plaisirs, (tels que) ceux de tous les dieux.

« Puisse son maître Osiris Mnévis élever sa durée (de vie) en joie, (lui donner) une bonne sépulture après la vieillesse, en échange de ce qu'il a fait pour le temple d'Osiris Mnévis. »

Le donateur était prophète de Neboun, fils d'un prophète du même dieu. Neboun est un nom de divinité qui ne m'est pas connu par ailleurs ; il peut signifier « le maître du lièvre »⁵ ou le « maître de l'existence » ; la seconde épithète peut s'appliquer à n'importe quel dieu et ne donne aucune précision ; la première désigne peut-être le dieu maître du lièvre, c'est-à-dire du nome Hermopolitain, XV^e nome de la Haute-Égypte. Dans ce cas Nestoum aurait été prophète de Thot, le dieu qui écrit de sa main les livres magiques⁶, et il pouvait attacher un intérêt spécial à ces « stèles de la double maison de vie » dont notre texte est un exemplaire. Ce serait en allant visiter le temple dépendant du « Mnévium », c'est-à-dire de la sépulture⁷ des taureaux Mnévis, à Héliopolis, qu'il aurait trouvé un exemplaire de ce texte, et qu'il en aurait fait établir une copie. La trouvaille miraculeuse est

1) Titre sacerdotal = prophète de 4^e classe.

2) Ce semble être un des noms du Nil divinisé.

3) Lire  = *ssw n.*

4) *Hr itm*, cf. Gardiner, *Rec. de Tr.*, 34, p. 194.

5) Cf. Lefébure, *le Lièvre dans la mythologie* (cf. *Œuvres diverses* II, p. 480).¹

6) G. Maspero, *Contes populaires*², p. 131 (*Satni*).

7) Qui n'a point été retrouvée encore.

de règle, quand il s'agit de textes magiques, mais ici le fait n'a rien d'invraisemblable¹. Le conte de Satni-Chamoïs (rédigé à l'époque ptolémaïque) nous parle de ces Égyptiens « qui s'intéressent extrêmement aux écrits magiques » et « semblent n'être sur terre que pour se promener dans la nécropole de Memphis, récitant les écrits qui sont dans les tombeaux des Pharaons et les stèles des Scribes de la *double maison de vie*..., déchiffrant les écrits qui sont sur les chapelles des dieux »². Peut-être l'exemplaire du texte vu par Nestoum dans le temple de Mnévis était-il en mauvais état ; les donateurs, en pareil cas, affirment souvent que le texte ancien tombe en ruine³. Il le fit graver sur pierre à ses frais, et déposa la stèle dans le temple. Du moins, c'est ce qu'on peut déduire de la phrase où « en échange de ce qu'il a fait pour le temple » Nestoum demande la vie éternelle pour lui-même et auparavant la faveur d'une longue vie sur terre et d'une sépulture après la vieillesse. Ainsi, ce texte où la prépondérance accordée aux dieux solaires d'Héliopolis s'affirme à tout moment, provient de la nécropole des taureaux Mnévis et nous donne une tradition magique héliopolitaine.

Nous en aurons fini avec les textes de la stèle, quand nous aurons cité quatre petites lignes gravées sur un espace vide, entre la stèle proprement dite et le piédestal :

(163) « O dieu bon Senedem-ab-Râ Setep-en-Amon, fils de

1) Le cas n'est pas le même que celui où l'on attribue la rédaction du texte à un dieu tel que Geb (*Destruction des hommes*, 58) ou Thot (*Satni l. c.*), ou au sage Amenophis fils de Hapou (Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, ch. 167-174. Cf. Erman, *Aeg. Religion*, p. 179), ou que celui où le texte est trouvé par miracle dans le temple d'un dieu (Pap. médicaux et chapitre du Livre des Morts, cf. R. Weill, *Monuments des II^e et III^e dynasties égyptiennes*, p. 39-47). Il s'agit ici d'une restauration fort plausible d'un monument, due à la piété d'un prêtre.

2) G. Maspero, *Contes*, p. 131.

3) Ainsi le texte écrit sur papyrus que Sabacon aurait trouvé mangé aux vers et qu'il a fait graver sur pierre (Erman, *Ein Denkmal memphitischer theologie*, l. c., p. 924-925).

Râ, Nectanébo : (164) ta protection est la protection des dieux et des déesses, et réciproquement.

(165) « O dieu bon S., fils de Râ, Nectanébo : (166) ta protection est (la protection d'Horus Sauveur le dieu grand, et réciproquement. »

Le Pharaon, l'intermédiaire entre l'humanité et le monde des dieux, est le premier homme que les formules magiques doivent garantir. Protégé, comme le sont les dieux, par la magie de Râ, son salut est une promesse et une condition de vie pour les autres hommes.

*
* *

Résumons ce long texte, pour faire ressortir les idées directrices qui risqueraient de rester indistinctes sous l'accumulation des formules et des commentaires.

Rappelons d'abord que les conjurations contre serpents, scorpions et crocodiles, si anodines qu'elles puissent nous paraître, répondaient à un besoin trop réel. L'Égypte, qui cache aujourd'hui encore dans ses marais, ses champs et ses sables des cobras, des cérastes, des scorpions par milliers, en était infestée plus encore dans l'antiquité. Aux serpents et aux scorpions, qui subsistent, s'ajoutaient les lions et les crocodiles qui ont disparu de la vallée du Nil. Si l'on juge de l'Égypte par ce qu'on observe aujourd'hui encore aux Indes, la mortalité annuelle du fait des serpents et des fauves devait être considérable : ajoutons la terreur qu'inspire la mort presque foudroyante causée par la piqure presque invisible d'un animal aussi petit qu'un serpent ou qu'un scorpion. La lutte contre les reptiles était donc une des préoccupations de la vie quotidienne. Ces ennemis si nombreux et si terribles ne pouvaient être que des dieux malfaisants. Aussi les Egyptiens les enrôlèrent-ils dans la grande armée de Seth l'adversaire de Râ, d'Osiris, d'Horus, et l'imagination populaire enfanta les récits où ces dieux luttent contre crocodiles, serpents et scorpions. Dans de

pareils combats la victoire finale reste toujours aux dieux ; théologiens et magiciens prétendaient connaître les détails de la lutte, les moyens victorieux employés, et en faire bénéficier les hommes. De là les textes comme les stèles d'Horus sur les crocodiles où recettes pratiques et légendes édifiantes sont accumulées pour mettre au service des hommes l'expérience chèrement achetée par les dieux.

Voici d'abord les recettes pratiques employées « contre toute bouche qui pique ou qui mord sur terre et sur l'eau ».

En cas de rencontre fortuite avec le serpent, le scorpion, ou le crocodile, les stèles indiquent des moyens préventifs, si l'on peut éviter l'ennemi ; curatifs, dans le cas contraire.

Comme *préventifs*, on suggère de faire du bruit, d'effrayer l'adversaire en criant très fort (ou d'appeler au secours 45) ; de le menacer de mort (2, 12, 244, 48, 65), de l'écarter avec du feu (ce qui s'obtenait avec le secours de torches, de lampes, de brandons 2, cf. *Rituel c. divin*, p. 13) ; de l'épouvanter ou l'induire en erreur en prétendant que l'on est non pas un homme désarmé, mais tel dieu redoutable, Râ, Osiris, Horus, Shou, Min, Isis, Bastit, Selkit, etc., (3, 7, 15-34, 36, 42 sq., 128 sq., 77 sq., 83 sq.)

Enfin, on essaye de prendre l'avantage en faisant *cracher* le serpent ou le scorpion. Les moyens employés ne sont pas indiqués ; mais ils doivent être analogues à ceux dont usent aujourd'hui les charmeurs pour désarmer momentanément les serpents, ou les savants pour recueillir le venin : on immobilise la bête avec une pince, et on agit, en prenant les précautions convenables, sur les glandes à venin ; et celui-ci s'écoule par les crochets de la bouche, ou le dard de la queue.

Comme *curatifs*, quand la piqûre n'a pu être évitée, nous trouvons les moyens suivants : on diagnostique le mal en flairant le corps du blessé (191) ; puis, appliquant la bouche sur la piqûre, on suce le venin (10) et on le crache (4), ainsi le venin coule à terre (8, 34, 58, 85, 137, 244) ce qui suppose peut-être une incision, pour faire couler le venin avec le sang.

On emploie aussi la constriction par les doigts ou le massage du membre blessé (13); une ligature au moyen de bandelettes (d'ailleurs inscrites de formules magiques) peut ralentir la circulation du sang (34); on fait aussi une application de farine mélangée de sel (70). Enfin, le blessé a-t-il perdu connaissance, par l'action du venin sur les centres nerveux? On lui impose les mains pour des passes magnétiques (58); on le secoue vigoureusement (192); on tente de le réveiller (233).

Mais ces soins relèvent du médecin plutôt que du magicien; l'expérience montre qu'ils sont souvent insuffisants. Si la piqûre reste mortelle, malgré les secours, c'est que l'adversaire dispose d'une magie mauvaise (*heka dou*)¹; celle-ci ne peut être combattue qu'avec la « magie pure » (*heka wabe*) dont disposent les dieux. C'est aux magiciens qu'il appartient d'utiliser les ressources de la magie et contraindre les dieux à sauver l'homme par leur protection.

La force des dieux réside dans la magie  *heka*. Celle-ci a été « créée pour consacrer la majesté des dieux et pour envoyer leurs adversaires au billot »²; de même « tout homme crée ses « défenses » (*mâktw-f*) par la magie *hekaw* »³. Nous aimerions savoir ce que les Égyptiens entendaient par *heka*; mais ils ne nous donnent point de définitions précises. Nous constatons que *heka* est une chose matérielle, qui s'avale par la bouche et réside dans les intestins, à tel point qu'on définit *heka* par les mots « ce qui est dans le ventre, les intestins »⁴ *im-chet*, ou « ce qui est dans la bouche *im-ro* »⁵. Mais le cœur ou le ventre équivaut à la conscience; la

1) C'est l'opposition entre la « magie noire » et la « magie blanche » : *Heka wab* = Lefébure, *Œuvres*, II, p. 408; *h. dou*, *Sphinx*, VIII, p. 30.

2) Var. : .

3) Stèle de Ramsès II, à Abydos, l. 6, cf. Piehl, *Aeg. Zeitschrift*, 1884, p. 38; Lefébure, *Œuvres diverses*, II, p. 483.

4) Lefébure, *Tombeau de Sétî I*, IV^e part., pl. XVIII, l. 87.

5) Pyr. de Pépi, l. 576, Ounas, 519; Pap. de Nesi-Amsou, XXIX, 27.

6) Tomb. de Sétî I, IV, pl. XVIII, l. 88.

bouche est le moyen d'expression de la pensée ; si bien que *heka* réside aussi dans la pensée, et passe aussi pour une chose spirituelle. La magie habite à la fois les intestins et le cerveau des dieux : on dit que c'est « la substance (*ka*) »¹ ou « l'âme (*bi*) de Râ »². Chaque dieu possède ainsi sa magie propre, qui est plus ou moins efficace suivant la personnalité du dieu. Dans nos textes, Râ jouit de la magie la plus puissante, puisque c'est à lui qu'on a sans cesse recours ; mais Toun « crée la vie au ciel avec sa magie » (185-186) ; Thot est muni de magie puissante (203, 214) ; Horus l'aîné est « parfait magicien » (3), Horus le petit se sauve par sa propre magie (8, 107, 122), la magie d'Isis guérit Horus (249) ; de même, celle de Selkit (3) ; enfin la magie personnifiée, *Heka*, secourt Osiris noyé (43). Là où résident ces dieux armés de magie existe un état de « protection » (*sa* Ⲫ, où ⲛⲓⲧⲉ), de défense spéciale (*mākitw*), qui se communique à ceux que les dieux secourent : ainsi le *sa* des dieux solaires se transmet à Horus en danger (221 sq.) ; le *sa* du ciel, où est Râ, et d'Osiris devient l'état de tout individu attaqué sur l'eau (44). Les tableaux rituels des temples représentent cette action de « faire le *sa* de vie », par un dieu qui se tient derrière le dos de l'individu à protéger³, les mains levées comme pour faire des passes.

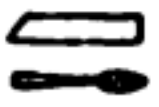
La magie ou la protection magique se transmet donc par des moyens matériels, passes, imposition des mains (38) ; mais elle se communique aussi par la suggestion spirituelle, qui s'exprime par le verbe parlé ou écrit. *Heka*, « ce qui est dans la bouche » a pour véhicule le cri inarticulé, la voix *chrou*, mais surtout la voix articulée, la « voix juste » Ⲫⲱⲛⲧⲉ.

1) *Nesi-Amsou*, XXXII, 4 (Budge, l. c., p. 591).

2) *T. de Sêti*, l. c., l. 89.

3) Ce sont des nœuds de corde qui « lient » la vie, au bénéfice de ceux qui les portent. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux...* p. 45 sq.

4) *Ibidem*, p. 47, 51, 55, 58 etc. Cf. ici l. 245, et pl. I.

αληθη' la « voix créatrice » *maâ chrou* , dont Thot, le messenger de Râ, prend une « grande émission » (196, 208), quand il descend du ciel pour opérer une cure magique. En effet, le verbe au moyen duquel le démiurge a pu créer les êtres et les choses rien qu'en les nommant¹, suffit à tous les besoins du magicien : grâce au verbe, celui-ci affirme la guérison du blessé, l'anéantissement de l'adversaire, et crée ces états de vie ou de mort rien qu'en les énonçant, ou en prononçant leur nom. Le nom, comme la magie, « se cache dans le sein »² des êtres vivants ou dans la matière ; le nom conçu par l'esprit révèle la magie spirituelle, le nom prononcé par la voix livre la magie matérielle d'un individu. Aussi le nom d'un être est-il le talisman le plus efficace pour le protéger, ou l'arme la plus terrible pour le défendre : « L'homme vit, qui est sauvé (*shed*) par son nom (*ren*) »³, ou « celui-là vit, dont le nom est révélé »⁴. Tel est, en effet, le procédé le plus fréquent dont use le magicien pour s'approprier la force magique des dieux. Horus est-il blessé ? on le charme par ses propres noms (193-201, 232, 75 sq.), c'est-à-dire qu'on utilise toutes les ressources de sa magie personnelle contre l'adversaire ; ou bien, on sauve Horus par le nom de son père (231), et les noms de chacun des grands dieux, dont le *sa* passe aussitôt à Horus (221 sq.). De même pour maîtriser l'adversaire, on profère son nom, Apophis (1), Tetj, Petj, etc. (51, 58, 73), et quand il est vaincu, ce n'est pas seulement son corps et son âme qui meurent, mais aussi son nom et sa magie⁵.

1) D'après le *De Iside* (68) tel était le nom du talisman qu'Isis, enceinte d'Horus, portait au cou. C'était le temps où elle redoutait les embuches de Seth, à Bouto (cf. p. 313) ; la voix juste était sa meilleure arme.

2) G. Maspero, *Etude de Mythologie*, I, p. 106 sq. ; A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 163-165.

3) A. Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 120 sq.

4) Légende de Râ piqué par le serpent, Lefébure, (*Œuvres*, II, p. 204 sq.

5) *Pap. de Turin*, CXXXIII, l. 6.

6) *Ibid.*, l. 11.

7) *Nesi-Amsou*, XXIV, 3, 9 10.

Cependant le nom gagne à être encadré dans une formule (70) dont les dieux se transmettent la tradition exacte. Ainsi Geb, le dieu de la terre, connaît contre les serpents, ses fils¹, des incantations souveraines² qu'il a enseignées à Isis (111-112). Des dieux aux hommes les formules ont passé, soit volées par la ruse des hommes³, soit communiquées par la bienveillance des dieux⁴. Elles constituent les textes des stèles et livres magiques. En dehors des livres magiques proprement dits, les rituels des cultes divin et funéraire contiennent nombre de formules d'utilité analogue. Le magicien s'en sert tout autant. L'état de faiblesse, de mort apparente ou réelle, dans lequel tombe le blessé permet aussi l'emploi des formules du rituel funéraire. Le magicien tente de ressusciter ce corps mort par les procédés qui ont réussi pour Osiris et qui ont été appliqués à tous les hommes pieux : le cadavre est censé démembré comme celui d'Osiris, puis reconstitué pièce à pièce et rendu membre par membre au blessé (140-161). D'autre part, chaque partie du corps, placée sous la garde d'un dieu, devient un dieu : ainsi rien dans le corps du blessé ne manque de la protection d'un dieu (15-34) ; il se dit « protégé par son propre corps » (230).

Ainsi c'est avec l'aide des dieux que le magicien protège le blessé. Mais le secours que les divinités du ciel apportent elles-mêmes à l'homme en péril s'affirme plus efficace. L'individu blessé crie au secours (45) ; sa voix monte jusqu'au ciel, et c'est tour à tour Râ qui répond (10, 34, 36) ou Thot, messenger de Râ (96, 208), ou Shou, fils de Râ (36), ou Min (86), ou ce sont les déesses, Isis la bonne mère (36, 71) et ses

1) Un des noms du serpent est : « fils de la terre ».

2) Voir, dans la légende de Râ piqué par le serpent, l'apostrophe de Râ à Geb : « Sois reprimandé pour tes serpents, qui sont dans ton sein, car ils m'ont fait craindre pour ma vie... Fais un écriteau pour chacun des trous où sont les serpents, (portant) : défense absolue de suivre ». (Lefébure, *Œuvres*, II, p. 212).

3) Ainsi Isis, que la légende présente comme une simple femme experte en magie, arrache à Râ le secret de son nom, et toute la magie tombe par ruse en son pouvoir.

4) Voir *supra*, p. 249, l. 110.

doublets la déesse de Bouto (182 sq.), Selkit (203), Nephthys (203), Bes et Rerit (79) Horus l'aîné (128), Mnévis (128), Phtah embryon (223), Chnoum (46), Cheprâ (226), Geb qui fournit les formules à Isis (60), le poisson Abed (47), etc., etc. Tous ces dieux doivent leur assistance car « on les invoque par leurs propres noms auxquels ils ne peuvent refuser d'obéir¹ ». Aussi les a-t-on figurés eux et d'autres encore, très nombreux et pas toujours reconnaissables, sur les tableaux qui sont gravés sur les deux faces et les tranches de la stèle. L'énumération de toutes ces divinités ou génies protecteurs serait fastidieuse et nous entraînerait à trop de développements ; il suffira ici de dire que l'on y peut reconnaître 1° les dieux d'Héliopolis, 2° les dieux osiriens, 3° les adversaires que ces deux groupes de dieux combattent, c'est-à-dire crocodiles, serpents, scorpions, gazelles, autant d'incarnations de Seth. Le magicien agissait, croyait-il, plus efficacement en multipliant les dieux, et en combinant leurs forces magiques pour en faire ces panthées monstrueux (pl. I, reg. II ; III, reg. IX) qui résument et synthétisent des actions magiques différentes, tout en présentant un aspect anormal bien propre à terrifier les monstres. Notons que dans ce panthéon les dieux de la Basse-Égypte sont représentés presque exclusivement, ce qui s'explique par l'origine de notre stèle, qui fut déposée, dans le temple de la nécropole de Mnévis à Héliopolis. Enfin, il faut supposer que ces figures représentent autant d'instruments magiques ; le magicien tenait réellement en mains les dieux, sous forme de statuettes en bronze ou en terre émaillée (comme on en a tant retrouvé de la basse époque) ; avec ces figurines il mimait les scènes des légendes récitées. Ainsi à l'action des noms di-

1) Voir le papyrus magique de Leyde, n° 65, traduit par Revillout (*Revue Égyptologique*, I, p. 167-168). Dans une formule d'envoûtement on a inséré une invocation en grec à Seth-Typhon : *επικαλούμαι σε, Τυφών Σηθ· τας σας μαντείας επιτελω, οτι επικαλούμαι σε το σον αυθεντικον σου ονομα εν οις ου δυνη παραχουσαι ;* — suivent des épithètes magiques de Seth.

vins s'ajoutait celle des « images vivantes »¹ des dieux (l. 243).

D'après les textes, les divinités invoquées, malgré leur nombre, se réduisent à deux types : les dieux protecteurs et les dieux victimes.

Les dieux *protecteurs* sont Râ-Harmachis et les agents transmetteurs de sa force magique. Râ-Harmachis c'est le soleil qui donne la vie à l'univers et qui triomphe chaque jour des monstres et des puissances des ténèbres. La force magique, qui constitue son essence (*ka* ou *bi*), s'affirme dans les combats que livre jour et nuit à la barque solaire Apophis sous les formes de serpent, de crocodile ou de scorpion. Aussi le magicien ne peut-il évoquer d'exemple plus illustre de triomphe sur l'ennemi, et d'aide plus puissante que ceux de Râ. D'autre part nous avons vu que le magicien généralise sans vergogne, prétend que l'univers entier ressent le contre-coup de l'accident arrivé à l'homme. Aussi n'hésite-t-il pas à faire intervenir Râ, à arrêter le soleil (206, 236), à bouleverser l'univers entier, pour la moindre piqure de serpent ou de scorpion, ou à la moindre apparition du crocodile ; Râ se laisse persuader et suspend sa course quotidienne, jusqu'à ce que le blessé soit guéri, car il se souvient des piqures du serpent et des « époques malheureuses » où le crocodile avale le Soleil, son œil auguste. Cette idée que le danger de mort couru par l'homme en présence du serpent, scorpion, ou crocodile, intéresse l'univers entier, se retrouve dans la plupart de nos formules et nous y avons insisté dans le commentaire ; elle s'exprime aussi, comme nous l'avons vu, par le tableau où la terre et l'eau, figurées en signes hiéroglyphiques (p. 220), adorent le disque où apparaît Râ criocéphale ; elle explique enfin la présence, dans le tableau d'Horus sur les crocodiles, de certains signes symboliques dont l'interprétation est restée jusqu'ici fort obscure².

1) Cf. A. Moret, *Les Statues d'Égypte, images vivantes*, ap. *Bibl. Vulgarisation du Musée Guimet*, t. XLI. Sur les statues en magie, Hubert, *M.*, p. 1514.

2) G. Jéquier, ap. *Recueil de Travaux*, XXVII, p. 170 sq., a reconnu l'in-

Ces signes, d'ordinaire au nombre de 7 (chiffre qui par lui-même a une signification) se présentent sur nos stèles toujours dans le même ordre (voir la figure ci-jointe). Leur explication détaillée demanderait un long commentaire, que je réserve pour un mémoire spécial où j'espère pouvoir démontrer : 1° que les deux premiers représentent l'ombre qui tombe du ciel sur la terre¹, reposant sur un sceau; le signe est double par ce que les Égyptiens distinguent le ciel du Sud et le ciel du Nord; 2° que les deux suivants représentent les portes du ciel, de la terre ou du Nil² sur un sceau; même explication pour la présence de deux signes, tirée de la dualité de l'univers; 3° que le cinquième représente un scorpion décapité et le dard arraché³, relié à un sceau par une sorte de bandelette; 4° que le sixième signe représente le symbole de la stabilité (*ded*) protégeant la terre et l'eau⁴ (7° signe). Je crois que cela signifie, en gros : Le pouvoir d'ouvrir et de fermer les sceaux, c'est-à-dire les portes, de l'ombre (et de la lumière), du ciel, de la terre et des eaux, le pouvoir de tuer les monstres (scorpions), sont à la disposition du magicien; la stabilité absolue de la terre et de l'eau dépendant donc de ses incantations. Ces mêmes signes symboliques se retrou-



térêt de ces signes sur les stèles magiques, mais n'a pas donné une interprétation adéquate, à ce qu'il me semble.

1) Cf. *Papyrus de Nesi-Amsou*, VII, 3-5 : « Quand Râ est au ciel, le ciel s'unit à la terre, faisant ombre sur la terre, chaque jour »; XII, 10-11 « le ciel s'unit à la terre; l'ombre se manifeste dans le ciel, chaque jour, *messagère du ciel sur terre* ».

2) Ce sont en réalité des gonds de portes *tepeht* (*Pyr. de Pepi II*, l. 12, 44, 656).

3) Voir la représentation en grand : Fl. Petrie, *The palace of Apries*, (*Memphis II*), pl. III et V. Le cliché ci-dessus provient de la pl. XXI.

4) Sur la stèle de Metternich il n'y a que le *ded*  sans la terre ni l'eau  réunis en un signe.

vent dans la plupart des tableaux des temples qui représentent le pharaon fondant un édifice sacré, en exécutant des rites d'une importance sociale particulière. Ils sont à leur place sur les stèles magiques parce que l'art du magicien fait de celui-ci un dieu et un roi et lui donne pouvoir sur l'univers entier ; ils traduisent, pour les yeux, la formule qu'on retrouve dans tous les rituels magiques : « Les portes de la terre sont ouvertes, les portes du ciel sont ouvertes, la route des fleuves est ouverte, la route de la mer est ouverte : mon esprit a été entendu par l'esprit du ciel, — de la terre — de la mer — et des fleuves »¹ — dont l'équivalent se retrouve en Égypte dès les textes des pyramides : « Les portes du ciel sont ouvertes, les portes de la terre (ou du Qobhou) sont ouvertes... », et ils affirment la victoire sur les monstres, représentés par le scorpion décapité et désarmé.

Pour sauver l'univers menacé, Râ, apparaît parfois en personne (13) ; mais d'ordinaire il envoie son messenger, Thot, le « maître de la magie » ; celui-ci descend du ciel et quand il apparaît devant celui ou celle qui l'a imploré, il se garde de le terrifier par sa majesté divine, et commence par la rassurer en disant : « ne crains pas, ne crains pas » (13, 167, 219, cf. 182). Les apparitions divines sont en effet exceptionnelles, parce que les dieux ont un représentant sur terre, le Pharaon, qui les remplace d'ordinaire dans leurs rapports avec les hommes. C'est un des devoirs de la charge royale que de protéger les hommes contre les fauves, les reptiles, les animaux nuisibles ; le Pharaon ne s'y soustrait pas, et comme tous les rois de tous les pays, il se dit grand chasseur devant l'Éternel². Aussi trouvons-nous, au nombre des figures divines gravées sur notre stèle, celle du Pharaon³, casqué du pschent, debout sur son char de combat, et maniant à deux

1) Hubert, *Magie*, p. 1510.

2) Sur les chasses de Pharaon, cf. J. Baillet, *Régime pharaonique*, p. 116-117.

3) Il y a ici une confusion, peut-être voulue, entre la figure du Pharaon et celle du dieu Shou (cf. Erman, *Religion*, p. 227.)

main l'arc, dont les flèches terrassent crocodiles, serpents, gazelles, lions, et forcent les scorpions à se tenir dans leurs trous (pl. I, reg. IV). Non moins efficace que ses armes sont les formules dont Pharaon, le « grand magicien » sur terre, possède le secret ; au papyrus Harris (VI, 10) on dit que le « chapitre pour enchanter toute eau est un véritable secret du Pharaon ». Rappelons-nous qu'à plusieurs reprises notre texte affirme que la protection du blessé sera assurée, tant que vivra le pharaon et que la protection de celui-ci sera garantie. De même qu'elle intéresse l'univers entier, la lutte du magicien contre les reptiles intéresse la sécurité du roi et réciproquement. En dehors de ces raisons générales, il faut se rappeler que le Pharaon est identifié à Horus fils d'Isis, au point de prendre comme épithète officielle le nom de « jeune Horus à Chemmis » : par une fiction pieuse on lui prête les épisodes de la jeunesse d'Horus dans les marais de Bouto, on lui attribue semblable pouvoir magique et même rôle protecteur.

Un rôle de protectrice spécial est dévolu à la mère d'Horus, Isis. Toute mère défend son enfant en danger. De là ces formules : « Horus est guéri pour sa mère Isis, tout homme blessé est guéri pareillement » (70) ; ou « pour qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, pour que soit guéri le blessé pour sa mère, pareillement » (242). Un papyrus magique est intitulé « *formules pour la mère et l'enfant* » (publié par Erman). Mais, en outre, Isis possède un pouvoir particulier contre les reptiles. Sous la forme de la vache Mehour (= Isis-Hathor), elle est « celle qui renverse et coupe le venin de tout serpent, scorpion ou reptile » (33). D'elle-même, elle dit : « Je suis Isis, maîtresse de la magie, qui crée la magie, l'initiée qui dit les paroles (magiques) ; tous les reptiles qui piquent m'obéissent » (39). Isis ressemble donc à l'Ève de la Genèse,

1) A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 277.

2) Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 258.

3) Cf. pour Thoutmes III, le texte édité par Breasted, *A new chapter in the life of Thutmose III*, l. 3, p. 12 ; pour Thoutmes III, *stèle du Sphinx*, l. 4.

dont l'Éternel a dit : « Je mettrai inimitié entre toi (le Serpent) et la Femme, entre ta postérité et sa postérité ; celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon. » (3,15).

A côté de ces *dieux protecteurs*, dont le plus puissant est Râ, qui a comme agents sur terre Thot et Pharaon, il existe pour sauver l'homme, d'autres divinités, qui rendent à l'humanité un service encore plus personnel ; ce sont ceux que j'appellerai les *dieux victimes*. Pour les premiers, le magicien se vante de pouvoir, grâce à ces formules magiques, les obliger à venir au secours de l'homme blessé ; pour les seconds il prétend les substituer à l'homme en danger, et leur faire courir à sa place le risque d'être attaqués par le crocodile, le serpent, ou les scorpions. Ceux-là, ce sont toujours des dieux de la famille osirienne, exceptionnellement Isis sous forme de chatte (10, 36, 167), plus normalement Osiris (38 sq.), mais surtout Horus l'Enfant dans les marais de Bouto (168-149 ; 48-71) ou dans la campagne d'Héliopolis (89-162). Isis la chatte n'est que piquée par le scorpion ; Osiris est menacé par les crocodiles et les poissons du fleuve où son cadavre a été immergé ; Horus est à la fois piqué par le serpent, (89), par les scorpions (épisodes à Bouto), noyé au fleuve (202), et dévoré ou démembré (140 sq.). L'idée qui a suggéré la substitution de ces dieux à l'homme c'est que Râ, Thot, et les autres divinités, s'intéresseront plus à Isis, Osiris et Horus, qu'à un simple mortel, et feront tous leurs efforts pour les guérir ou les ramener à la vie, comme ils l'ont fait jadis quand Seth, aux temps mythiques, avait pour la première fois attaqué et mutilé Osiris et Horus. L'homme, comparé à Horus, sera donc « guéri pour sa mère comme Horus a été guéri pour Isis ».

Les « dieux victimes » choisis par la magie sont donc Osiriens, c'est-à-dire les mêmes que ceux que la religion a élus pour ce « sacrifice du dieu » que, dans tous les temps, on a considéré comme nécessaire pour sauver l'humanité de la mort. Mais dans la religion officielle, c'est-à-dire le culte divin et funéraire, Osiris est le prototype du dieu mort, que

la force des rites ressuscite, et qui devient pour l'humanité le dieu de la bonne mort et le rédempteur; dans la magie, le même rôle est dévolu à Horus l'enfant. Tandis qu'Isis apparaît à peine dans ce rôle, et qu'Osiris n'est invoqué que contre les crocodiles, on se réclame d'Horus contre tous les animaux nuisibles, ses figures sont multipliées parmi les talismans, et c'est Horus qui, dans le tableau principal, foule aux pieds crocodiles et serpents, et maîtrise à pleins bras scorpions, fauves et reptiles. Ce rôle prépondérant attribué à Horus n'apparaît pas que sur les stèles magiques; dans ceux des papyrus médicaux qui sont des recueils de formules magiques plutôt que des formulaires techniques, si le mythe Osirien est sans cesse rappelé, c'est à Horus que l'on identifie le malade dans l'espoir qu'il sera sauvé par Isis¹.

Pourquoi la magie a-t-elle choisi Horus, et non Osiris, comme le véritable patron de l'homme en danger de mort? La magie s'est-elle détournée d'un dieu déjà trop accaparé par la religion? Je ne sais quelle part il convient de faire à ce sentiment, que l'on ne saurait, cependant, écarter *a priori*. Mais il semble que le magicien, pour secourir l'homme en péril, et lui substituer une victime divine, recherchait le type divin le plus proche de l'humanité; Horus l'enfant, tel que l'avait créé la légende, cet orphelin « innocent » et désarmé, sur lequel veille l'inquiète sollicitude d'une mère, ressemblait plus à l'homme, isolé sur la terre hostile et infestée d'animaux malfaisants, que tout autre fils de dieu. Cette hypothèse s'appuie sur le témoignage du folk-lore universel. Chez bien des peuples on a imaginé, comme sauveur des hommes, un enfant divin exposé aux monstres; il succombe sous leurs coups, mais ses périls instruisent les hommes, et comme les dieux finalement le ressuscitent, sa mort même devient un enseignement et une promesse de vie. Les Grecs

1) Pleyte, *Papyrus magique de Leyde*, p. 109, 110, 116, 123, 125, 133, 142, 150, 169. Comparez ce que dit Diodore (I, 25) : « instruit par Isis sa mère dans la médecine et la divination, Horus rendit de grands services au genre humain par ses oracles et ses traitements de maladie ».

ont prêté un rôle semblable à un héros et à un dieu, où eux-mêmes ont cru retrouver les traits de la personne et de la légende d'Horus. Héraklès au berceau étouffé de ses fortes mains les serpents envoyés par Junon ; adolescent, il tue de sa massue le lion de Némée et l'hydre ; ses exploits le firent, à l'époque alexandrine, confondre avec Horus, qui tient aussi dans ses mains serpents et lions domptés. Il n'est pas rare qu'on ait figuré Horus avec la massue et la peau d'Hercule, ou Hercule debout devant un naos égyptien dans l'attitude favorite d'Horus. C'est l'imagination populaire qui mêlait et confondait les épisodes semblables de l'enfance d'Horus et d'Héraklès : mais les philosophes et les penseurs reconnaissaient Horus en Dyonisos. On disait que Dyonisos enfant avait été assassiné et mis en pièces par les Titans ; que son corps rassemblé par sa mère, ressuscita plein de jeunesse ; que son exemple fournissait une doctrine générale de résurrection ou d'immortalité¹. Sans doute ces traits légendaires rapprochent Dyonisos d'Osiris ; mais Horus enfant, tué par les monstres typhoniens, démembré lui aussi et ressuscité, lui ressemblait encore davantage, et Diodore ne s'y est pas trompé quand il évoque explicitement le mythe de Dyonisos en faisant des Titans les adversaires d'Horus, et il exprime clairement à quoi tendaient l'une et l'autre de ces légendes quand il écrit² : « Isis inventa le remède qui donne l'immortalité ; grâce à lui, son fils Horus tué par les Titans, et dont le cadavre fut trouvé dans l'eau, non seulement fut rappelé à la vie, mais encore reçut l'immortalité. » Nous comprenons maintenant pourquoi le magicien préfère Horus à Osiris. Horus incarne mieux le héros jeune qui combat les monstres, l'enfant divin qui brave la mort et sauve les

1) J. Frazer, *le Rameau d'or*, tra. fr. III, p. 200-203 ; Hubert, *Le culte des Héros*, ap. R. H. R., LXXI, 3, p. 219. Cf. Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 65, 102, 116.

2) Diodore, I, 25 : Εὐρεῖν δ' αὐτὴν (Ἰσιν λέγουσιν) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, οἱ οὖν τὸν υἱὸν Ὀρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀνασθῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.

hommes des mêmes périls, en un mot le « Sauveur » *shed*¹.

Mais Horus n'a pas toujours joué le premier rôle dans les textes magiques ; son apparition y est même tardive ; ainsi s'explique le fait que nos stèles datent d'une époque relativement récente. Comparons-les avec les conjurations contre les serpents des textes des Pyramides : ce sont des formules extrêmement courtes, construites par allitérations, où la force magique de la voix cadencée agit plus que le sens des paroles obscures. Le magicien attaque en paroles l'adversaire, et s'efforce de l'abattre par l'effet de son verbe. Quand il a recours aux dieux protecteurs, c'est par allusion rapide aux noms et à la force de ces dieux. Il adresse à Râ et aux autres divinités de véritables sommations ; aucune imploration, point de récits anecdotiques ou louangeurs : le magicien commande, il ne flatte point ni ne prie. Les chapitres du Livre des Morts contre les reptiles, qui apparaissent depuis le Moyen Empire, sont plus développés, mais ni moins utilitaires, ni moins impérieux. Quand il fait intervenir les dieux, le magicien se propose simplement de tromper l'adversaire en le persuadant qu'un dieu le combat ; et il somme les dieux de le secourir pour que la ruse réussisse.

Au contraire, depuis le Nouvel Empire, les papyrus magiques font la part de plus en plus grande à l'intervention des dieux. Alors apparaissent, insérés dans la trame des formules, des récits mythiques sur Râ piqué par les serpents, sur Isis magicienne habile à s'asservir les dieux, sur Horus enfant poursuivi par Seth à Chemmis. Sans doute, ces récits ont un but utilitaire : le magicien qui les rapporte cite des

1) Dès la XVIII^e dynastie, en dehors des textes magiques, Horus l'enfant reçoit un culte sous ce nom de « le Sauveur, le dieu grand » (stèle publiée par Davies, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLIX, p. 125). Quoi qu'en dise Erman (*Religion ég.*, p. 226), c'est à Horus et non à Shou-Onouris que ce titre de *shed* est donné par le papyrus magique Harris (VIII, 5). Cependant Shou reçoit quelquefois la même épithète (*supra*, p. 255), en sa qualité de doublet d'Harpocrate (Brugsch, *Religion*, p. 377 sq.) ; mais Shou est alors représenté comme un guerrier, qui combat de la lance les ennemis typhoniens, monté sur un char tel que le Pharaon (Erman, *Religion ég.*, p. 227, fig. 97) c. à d. tel qu'Horus.

cas où la formule a « réussi », et semble ne faire que l'apologie de son art. Mais d'autre part, de tels récits mettent les dieux au premier plan, font d'eux les agents essentiels de la lutte contre l'adversaire et finissent par attribuer la victoire non à la force mécanique et anonyme de l'antique formule, mais à la puissance d'un dieu protecteur, tel que Râ, ou au sacrifice d'un dieu victime tel qu'Horus. Cette évolution de la magie s'explique par une transformation parallèle dans la religion. Tandis que sous l'ancien Empire on n'adressait aux dieux que des incantations, non des prières, à partir du moyen Empire les hymnes des stèles funéraires montrent que la crainte, le respect, et même l'amour des dieux, commencent à germer dans les cœurs. Les nécropoles du Nouvel Empire nous révèlent ensuite de nombreuses pièces adressées à Amon, où circule un esprit nouveau. En voici un spécimen : « Toi, Amon, tu es le maître de ceux qui implorent ; car tu viens à la voix du malheureux, aussi je t'appelle quand je suis affligé, et tu viens, car tu me sauves (*shed*), tu donnes les souffles (de vie) à l'inanimé, tu me sauves alors que je suis dans les liens (de l'adversaire). Toi, Amon Râ, tu es celui qui sauve l'homme dans l'autre monde .. quand on t'implore, tu es celui qui vient de loin »¹. Ailleurs, l'adorateur vante non seulement la puissance, mais la bonté du dieu vis-à-vis du pécheur, et sa miséricorde « car même quand il s'irrite contre le coupable, sa colère ne dure pas »². Ces appels à la miséricorde, ces aveux de péchés ne ressemblent guère aux menaces anciennes contre les dieux, ni à ces confessions orgueilleuses où le défunt non seulement n'avoue jamais une faute mais nie en avoir commis aucune. Ici, l'adorateur n'exige plus rien, admet qu'il a lourdement péché³ et s'en remet à la bonté du dieu sauveur.

Sans doute, nous ne pouvons comparer à ces invocations

1) Ad. Erman, *Denksteine aus der Thebanischen Gräberstadt*, p. 1091, sq. (Stèle de Berlin, n° 23077, elle date de la XX^e dynastie).

2) *Ibid.*, p. 1094.

3) *Ibid.*, p. 1109-10.

nos stèles magiques, où le magicien se contente d'appeler à son secours les dieux avec le ton du commandement plutôt que de la prière. Cependant, quand il s'agit d'Horus, nos textes disent l'isolement de l'enfant divin, la pitié qu'il inspire aux hommes comme aux dieux, l'affliction universelle que cause sa blessure; deux fois même, ils insistent sur l'innocence (56, 197) de la victime. Aussi le recours aux dieux du magicien en faveur d'Horus, et de l'humanité, ressemble à un appel à la pitié et à la justice divine plus qu'à une incantation impérieuse; le récit des *cas* où la force des dieux fut efficace contre les monstres devient un panégyrique louangeur de ces divinités. Dans cet état d'esprit nouveau, les longs épisodes légendaires, qui manquaient complètement dans les écrits magiques antérieurs, prennent une signification essentielle; ils sont l'équivalent, dans la littérature magique, des hymnes qui, dans la littérature religieuse, vantent la bonté des dieux pour l'homme et font appel à un sauveur.

S'il est vrai que ces textes magiques reflètent les nouvelles idées religieuses, ils n'ont pu, d'autre part, échapper aux répercussions de la vie nationale, si troublée à cette époque. Depuis la fin du moyen Empire, l'Égyptien ne vit plus confiné dans la vallée du Nil; il tient sa place dans le grand drame politique du monde oriental, où tour à tour lui, puis le Chéta, l'Assyrien, l'Éthiopien, le Perse, le Macédonien jouent les premiers rôles. Après avoir conquis l'Asie sous les Thoutmes, et résisté à la pression des Chétas sous les Ramsès, l'Égypte n'a plus connu que guerre civile, démembrements, domination de principicules étrangers, et enfin la grande invasion, l'occupation étrangère avec ses hontes et ses douleurs. Aussi le peuple n'attend-il plus guère du présent ni des hommes; s'il garde quelque espoir, c'est en ses dieux qui ramèneront un jour dans la vallée du Nil un roi national; celui-là, sera le sauveur de l'Égypte. Dès le début des épreuves, c'est-à-dire depuis les premiers chocs des Pasteurs, la littérature populaire a reflété cet état d'esprit, analogue

au Messianisme; nous en avons la preuve par quelques fragments conservés dans la langue nationale¹, ou transmis par Manéthon². Les moments les plus critiques de la vie nationale furent ceux où les légendes fleurirent spontanément : lors de l'invasion éthiopienne la mort de Bocchoris³, lors de l'invasion perse la disparition en Éthiopie de Nectanébo II⁴, firent entrer ces derniers pharaons nationaux dans le royaume de la légende, d'où ils revenaient sans cesse, armés de toutes les ressources de la magie, pour corriger les événements⁵ et préparer la résurrection future de l'Égypte⁶. Si l'on se rappelle que nos textes magiques, pour la plupart, datent de ces époques troublées, que la stèle de Metternich porte le cartouche de Nectanebo I et évoque la puissance magique de l'avant-dernier pharaon indigène, on ne pourra s'empêcher de chercher quelque rapport entre la dévotion à Horus sauveur des hommes, qui s'y affirme, et l'attente angoissée du pharaon libérateur, qui soutenait encore le courage des derniers Égyptiens.

L'antique littérature magique ne pouvait donc plus convenir à ces hommes qui se tournaient maintenant vers les dieux bienveillants et dont l'esprit se réconfortait aux espérances du messianisme. Je ne sais si le prêtre Nestoum, qui dédia la grande stèle dans le sanctuaire de Mnévis, croyait encore à l'efficacité des paroles magiques contre les reptiles ; mais il est certain que le formulaire rituel des anciens, réduit à sa sécheresse précise, ne lui suffisait plus. Il trouvait plus

1) Papyrus de Leyde (avec réserves) = Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* ; Papyrus de Péetrograd = Golenischeff, *Recueil de travaux*, XV, p. 89 ; tous deux de la fin du Moyen Empire.

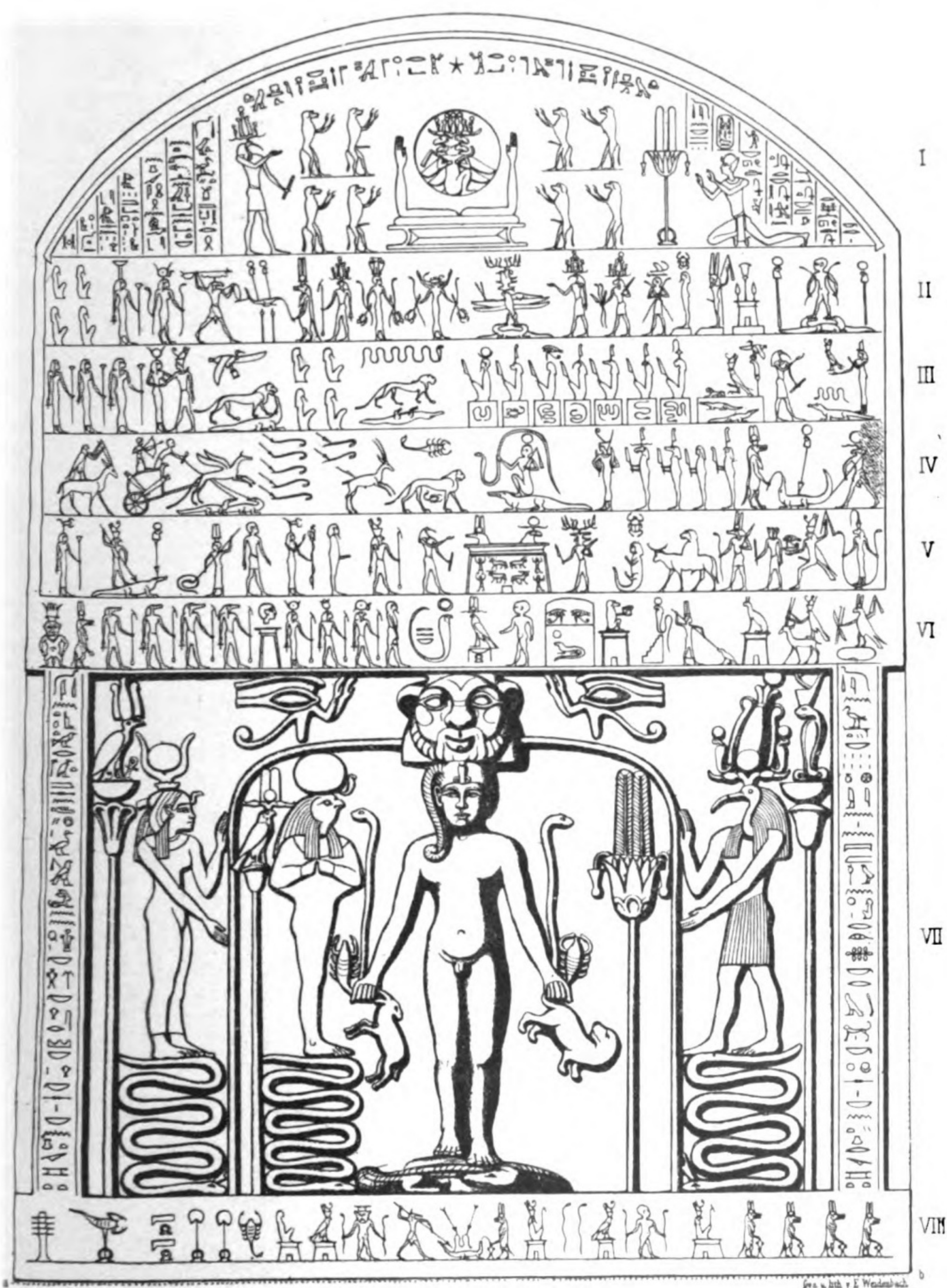
2) Ap. Josèphe, *C. Apion*, I, 26-27 ; cf. *l'apologie du potier* à Amenophis III, (XVIII^e dyn.) publiée par Wilcken.

3) A. Moret, *De Bocchori rege*, p. 36, prophétie de l'agneau.

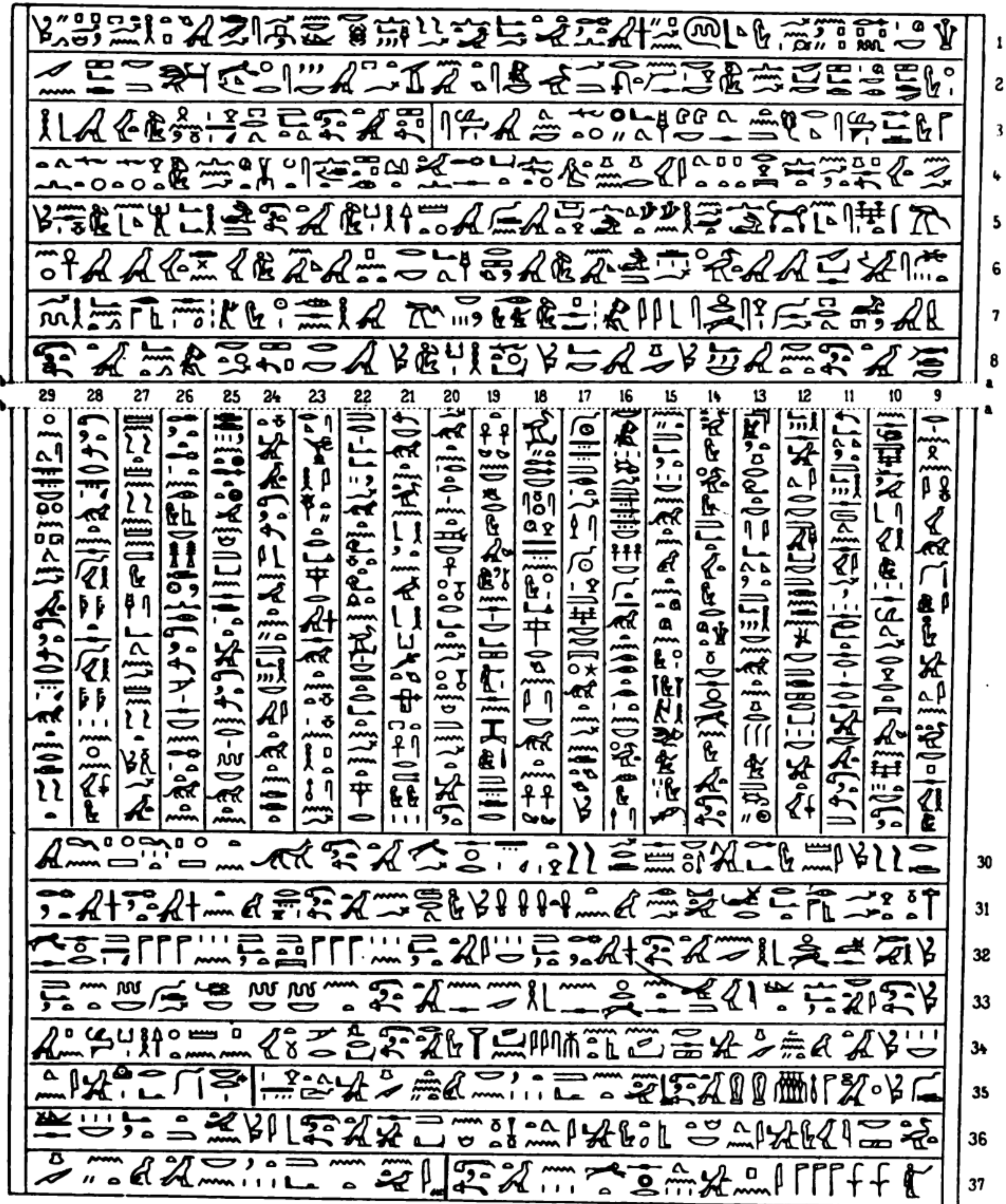
4) G. Maspero, *Contes*⁴, p. 307 ; et *Comment Alexandre devint roi en Égypte*.

5) Légendes sur Bocchoris législateur (A. Moret, *l. c.*, p. 51 sq.)

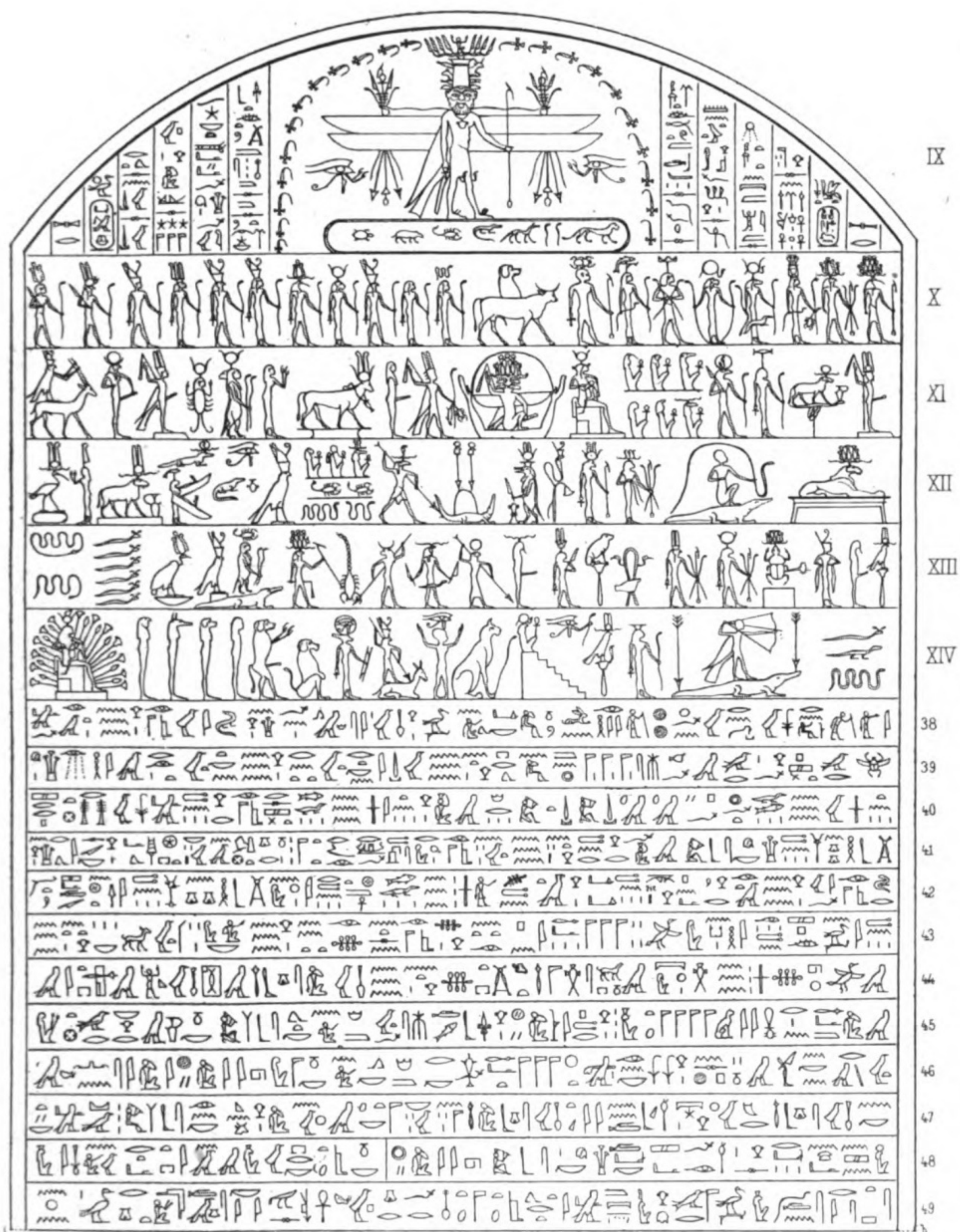
6) Le pseudo-Callisthène raconte que Nectanébo II par ses arts magiques devint le père réel d'Alexandre le Grand et, par conséquent, reconquit l'Égypte sous l'apparence du Macédonien.



W. GOLENISCHEFF. *Stèle de Metternich.*
Face antérieure.



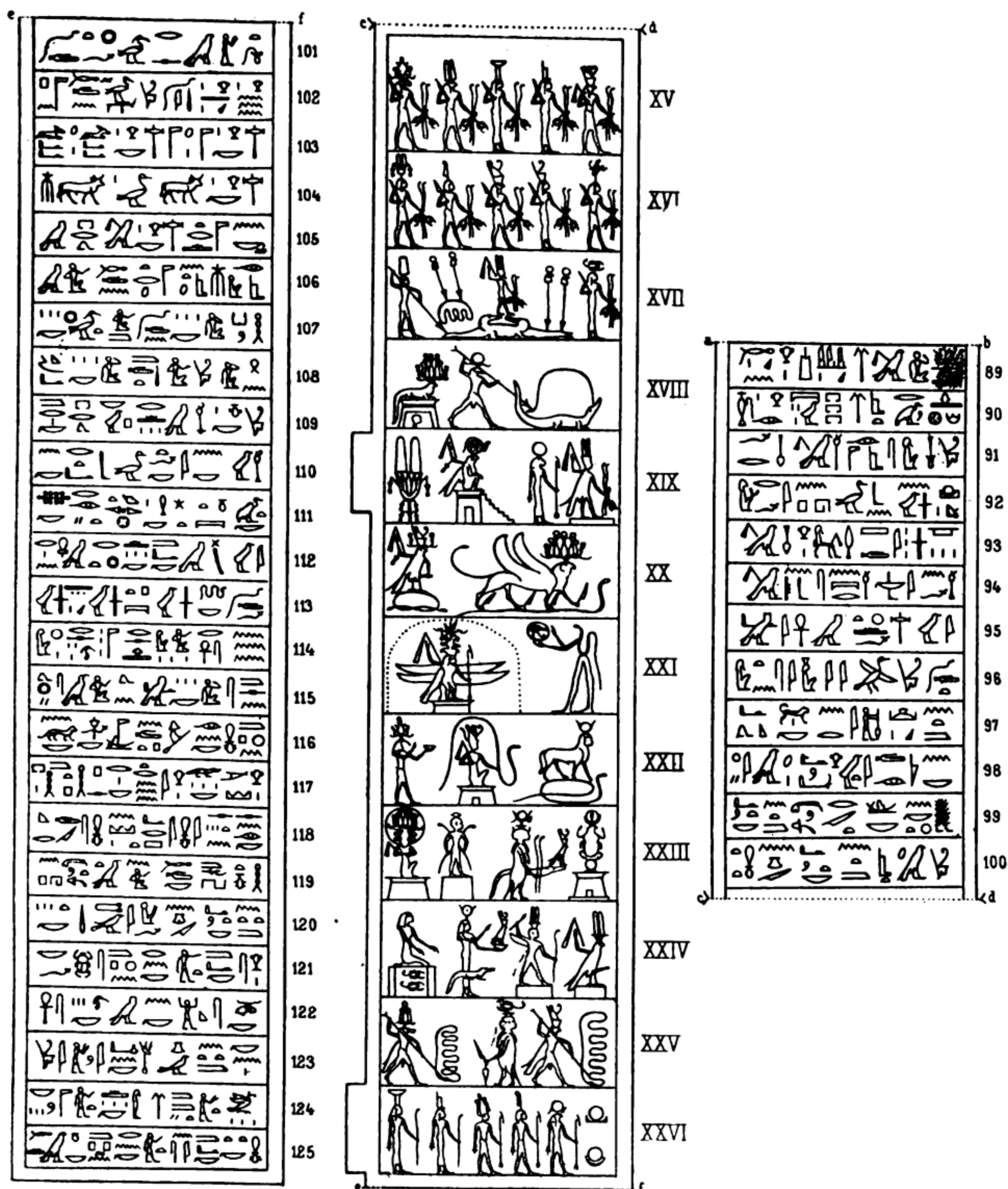
Face antérieure (suite).



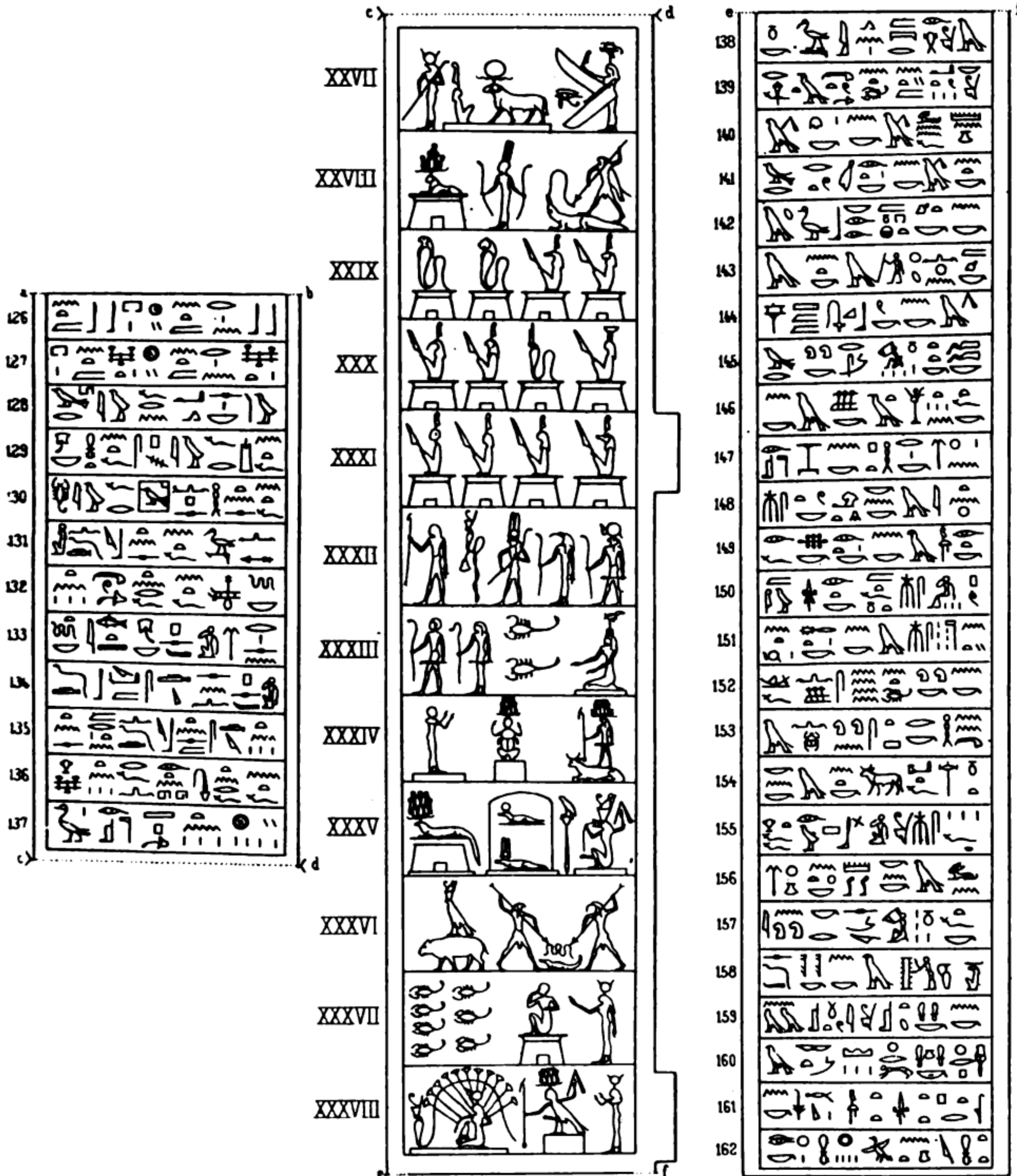
Face postérieure.

	50
	51
	52
	53
	54
	55
	56
	57
	58
	59
	60
	61
	62
	63
	64
	65
	66
	67
	68
	69
	70
	71
	72
	73
	74
	75
	76
	77
	78
	79
	80
	81
	82
	83
	84
	85
	86
	87
	88

Face postérieure (suite).



Tranche (côté droit).



Tranche (côté gauche).

9

a
 b
 165
 166

157
 158
 159
 160
 161

196	195	194	193	192	191	190	189	188	187	186	185	184	183	182	181	180	179	178	177	176	175	174	173	172

220 219 218 217 216 215 214 213 212 211 210 209 208 207 206 205 204 203 202 201 200 199 198 197

b

245 248

c

243 242 241 240 239 238 237 236 235 234 233 232 231 230 229 228 227 226 225 224 223 222 221

a

246 249

Socle (suite).

de réconfort dans la légende d'Osiris jeté au fleuve et plaçait un plus ferme espoir dans l'aide d'Horus livré aux scorpions de Bouto, sauvé par les dieux et, à son tour, sauveur des hommes exposés aux mêmes dangers. Ces sentiments n'étaient pas seulement ceux des hommes instruits ; ils étaient partagés par les plus humbles, puisque sur toutes leurs stèles, si modestes soient-elles, l'hymne à Osiris et à Horus occupe la place en vue, et puisque sur toutes se dresse la figure protectrice du « fils de l'homme » qui a vécu son enfance parmi eux.

Quel contraste significatif entre le calme sourire de l'Enfant et le rictus équivoque de Bes, dont le masque domine la face d'Horus ! Il nous semble voir les visages mêmes de l'antique et de la nouvelle magie s'opposer, — et se compléter aussi —, sur le fronton des stèles : l'une menace et effraie ; l'autre rassure et réconforte. Autre contraste : le tendre corps tout nu de l'enfant s'offre sans défense au foudroyant venin des aspics et des scorpions, aux dents terribles des lions et des crocodiles. Et cependant, Horus broie sous son talon la tête des monstres et il tient à pleines mains serpents raidis et scorpions frémissants. D'où vient tant de force à tant de faiblesse ? Pourquoi ces bras, transformant le geste hiératique des anciens charmeurs¹, s'ouvrent-ils largement² aux hommes, dans un élan de triomphe et d'amour ? Lisez les mots gravés près du visage : ils annoncent la bonne nouvelle : « *Je suis le sauveur qui combat les crocodiles dans l'eau ; je suis Horus venu de Chemmis*³ ».

Paris, 1^{er} octobre 1915.

A. MORET.

1) Comparer le geste de la déesse aux serpents de Cnosse, R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*², p. 59-60 ; cf. L. D. Caskey, *American Journal of archaeology*, XIX, 3, pl. X-XII.

2) Voir G. Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*, pl. I, II, VII, nos 9407, 9410.

3) G. Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*, n° 9431 bis, 9413.

LE KHALIFAT ET LA GUERRE SAINTE

Le monde entier a été profondément surpris, il y a environ un an, d'apprendre que l'Empire ottoman déclarait la guerre à la fois à l'Angleterre, à la Russie et à la France ; il a été non moins étonné de voir le sultan de Constantinople proclamer la guerre sainte contre ces trois puissances. L'état mental des populations musulmanes nous est si profondément étranger, on sait si peu en général quelles sont les règles qui dirigent la conscience des populations islamiques, que des esprits ingénus ont pu un moment se trouver effrayés à la pensée que tous les Mahométans de la terre, plus de deux cents millions d'hommes, allaient se lever ensemble à l'appel du descendant d'Osman et lui fournir abondamment des hommes, des fusils et de l'argent. L'événement a montré le seul résultat auquel devaient s'attendre ceux qui connaissent les idées directrices auxquelles obéissent ces populations : échec complet de la tentative émanée de Stamboul, mépris profond des partisans de l'Islam pour les véhémentes exhortations sorties de la bouche de celui que ses adulateurs appellent « l'ombre de Dieu sur la terre » et de son jurisconsulte en chef, le grand mufti de Turquie, le Chéïkh-ul-Islam.

Qu'est-ce que le khalifat et qu'est-ce que la guerre sainte ? est-on en droit de se demander. Procédons par ordre, voyons ce qu'est un khalife, et ensuite nous examinerons ce qu'est la guerre sainte, ce qu'elle doit être, et qui a le droit de la mener.

Tous les souverains musulmans n'ont pas porté le titre de khalife, tant s'en faut. En arabe, *khalifa* signifie « remplaçant, lieutenant, successeur ». « C'est celui qui est laissé en

arrière par celui qui le précède », enseigne le dictionnaire *Lisân el'arab*. Ce mot se trouve à deux reprises dans le Qorân ; il s'applique, la première fois, à Adam (II, 28), et la seconde, à David (XXVIII, 25). Ce fut le titre donné à Abou-Bekr quand il succéda à Mahomet : « successeur du Prophète ». Puis la dénomination passa à ceux qui vinrent après lui. Le principal éclat que prit cette appellation lui vient des Khalifes de Bagdad, la dynastie des Abbassides, car bien que ses États fussent moins étendus que ceux des Oméyyades, l'Espagne lui ayant toujours échappé, elle eut cette chance de voir se distinguer en elle le pouvoir spirituel du pouvoir temporel : tous deux jusqu'alors avaient été si bien confondus que jamais personne ne pensa à les séparer théoriquement l'un de l'autre. La fortune des Abbassides vient de ce que leur pouvoir spirituel survécut longtemps à la disparition, assez prompte, de leur pouvoir temporel. Et en quoi consistait ce pouvoir spirituel, reconnu comme tel par l'ensemble de la communauté, sauf l'Espagne ? En ceci : les autorités de fait que les hasards des guerres, le réveil des nationalités, l'ambition de personnages remuants, la révolte des peuples opprimés créaient de ci, de là, éprouvaient le besoin de légitimer leur existence par un diplôme en bonne et due forme dressée par la chancellerie de Bagdad, et accordant à l'heureux possesseur un titre particulier se terminant par les mots *ed-daula* « de l'Empire » ou plutôt « de la dynastie », car c'est le sens que l'on donna d'abord à ce mot *daula*. Yémîn-ed-daula « le bras droit de la dynastie », fut l'appellation honorifique décernée à ce chef turc qui avait fondé à Ghazna, en plein Afghanistan, un État florissant et sut réunir autour de lui quelques poètes de la Perse renaissante, en s'intéressant à l'œuvre gigantesque entreprise par le plus grand d'entre eux, Firdausî, l'auteur du *Livre des Rois* : je veux dire Mahmoûd, fils de Subuktégine.

Jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols, en 1258, les seuls khalifes connus en Orient furent les Abbassides. Les dissidents, les hétérodoxes, ceux qui ne reconnaissent pas

l'autorité de la *Sonna* ou ensemble de traditions plus ou moins apocryphes constituant la coutume du Prophète, comme les Chi'ïtes, déplorant pendant de longs siècles que l'autorité ne fût pas restée dans les mains de la maison de l'élu de Dieu et de ses descendants par 'Ali et Fâtima, et ceux qui, fidèles aux plus anciennes traditions de l'islamisme, rejettent toute compromission qui semblerait porter atteinte aux dogmes précisés par la révélation, tels les Khâridjites, préférèrent le titre d'*imâm* pour désigner le chef de la communauté musulmane ; et nous verrons plus loin que les théoriciens du droit public ont adopté la même appellation. L'imâm, déjà dans l'ancienne poésie arabe antérieure à l'Islam, c'est le modèle, l'exemple à suivre, car ce mot vient d'une racine qui signifie « se tenir devant les autres » ; de là, plus tard, le nom donné à l'officiant musulman, à celui qui se tient devant les autres fidèles et dont ceux-ci imitent les mouvements.

Dans l'occident du monde mahométan, où l'on confond plus volontiers les pouvoirs religieux et politique, où l'on se sentait plus éloigné du centre du khalifat abbasside, le titre de khalife fut pris fréquemment par les chefs d'Etat qui réussirent à fonder des principautés indépendantes ; tel fut le cas de ces Rostémides, d'origine persane, qui avaient adopté les doctrines des Khâridjites et fondèrent en Algérie, à Tiaret, un royaume assez longtemps florissant. Il en fut de même des Fâtimides, de doctrine chi'ïte comme l'on sait, qui établirent leur fortune en Tunisie où le nom de la ville de Mehdia nous a conservé le souvenir de leur fondateur et lui offrirent bientôt un plus vaste champ d'action en conquérant l'Égypte, à laquelle ils donnèrent pour capitale le Caire, fondée par eux tout à côté de la Fostât des conquérants musulmans, la Babylone d'Égypte où habitait la garnison romaine, aujourd'hui le Vieux-Caire. En Espagne, dès 928, 'Abd-er-Rahman III prend le titre de khalife et, renouant la tradition oméyyade rompue par la défaite de Merwan el-Himâr sur les bords du grand Zâb, restaure à Cordoue le khalifat de Damas. Quand le pouvoir de

ces nouveaux Oméyyades décroît à son tour, quelques-unes des petites dynasties qui se fondent alors, mais non toutes, adoptent le même titre ; ainsi les Hammoûdites, qui étaient des Idrissîtes passés en Andalousie.

Quand 'Abd-el-Mou'min, profitant de la révolution religieuse amenée par les prédications d'Ibn-Toûmert, le grand marabout berbère qui se posait en rénovateur de la foi, rêvait à fonder au profit de ses descendants l'empire des Almohades, il ne fut d'abord que le khalife « successeur, lieutenant », de celui qui se donnait comme le Mahdi. Les Hafçides de Tunisie, qui se rendirent indépendants des Almohades, prennent entre 1253 et 1259 le titre de khalife. C'était justement l'époque où les Abbassides cessaient de régner à Bagdad ; leur pouvoir temporel avait depuis longtemps disparu : leur autorité spirituelle disparaissait à son tour, puisqu'il n'y avait plus personne pour la représenter. Si, il y avait encore un des membres de la famille échappé au massacre par miracle ; il se réfugia au Caire, et les sultans mamlouks, désireux d'avoir un prétexte pour se réserver l'hégémonie des deux villes saintes, la Mecque et Médine, n'hésitèrent pas à recueillir le fugitif, à l'entourer de tous les honneurs dus à un pontife d'aussi haut rang et à maintenir sa descendance dans ce poste honorifique de khalife, qui n'emportait plus aucune autorité effective. Cela dura jusqu'à la conquête ottomane, en 1517.

*
* *

Lorsque le sultan Sélim I^{er}, après avoir vaincu le mamlouk Tuman-bâï, entra au Caire, il y trouva le dernier descendant des khalifes abbassides, Moḥammed ben Ya'qoûb, qui portait le surnom d'El-Motawakkil III et avait succédé à son père comme celui-ci l'avait fait à ses prédécesseurs. Expédié à Constantinople, le dernier rejeton de cette vieille race y fut traité, dans les premiers temps, avec beaucoup de considération. Plus tard, il fut l'objet des attaques de ses cousins, qui prétendirent, peut-être avec quelque apparence de rai-

son, qu'il s'était enrichi aux dépens des Égyptiens et n'avait pas rendu les dépôts qui lui avaient été confiés ; en outre, il menait dans la capitale de l'empire ottoman une vie si légère que Sélim cessa de le traiter avec les mêmes honneurs et le fit enfermer aux Sept-Tours. Il y resta jusqu'à la mort du sultan (22 septembre 1520). Lorsque le sultan Suléïman le Législateur monta sur le trône, il fit mettre le khalife en liberté ; il lui permit de rentrer à Constantinople et lui attribua une pension de soixante drachmes par jour. Plus tard il l'autorisa même à retourner au Caire (ce retour ne peut être antérieur au 20 novembre 1522, commencement de l'année de l'hégire 929, car l'historien Ibn-Iyâs, qui arrête sa chronique à cette époque, n'en parle pas). Le khalife reconnut comme légitime la révolte d'Aḥmed-pacha en 1523, et mourut dans la retraite en 1538, laissant deux fils qui disparurent sans laisser de traces¹.

Où y a-t-il place, dans tout cela, pour une prétendue cession de droits qui n'a jamais existé que dans l'imagination des historiens européens ? El-Motawakkil III n'avait d'autres droits au khalifat que d'être le descendant reconnu de la lignée des Abbassides ; c'est là un droit qu'on ne peut pas céder. De fait, les sources orientales ne font mention de rien de pareil. Quel est le titre que donne au vainqueur le premier prône du vendredi qui suivit la prise du Caire, et qui fit tant plaisir à Sélim ? Celui de « serviteur des deux villes saintes », la Mecque et Médine². C'est le seul que donne aux sultans le protocole officiel qui figure en tête des *Papiers d'Etat* de Féridoûn-bey.

Cependant, objectera-t-on, les expressions *khalifa* « khalife » et *khilâfet* « khalifat » se rencontrent assez fréquemment dans les pièces officielles ; mais ce n'est qu'une formule usuelle, qui n'emporte avec elle aucune signification différente de celle de sultan et de sultanat. En voici la preuve. Si l'appel-

1) G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, t. V, p. 434-435. d'après Ibn-Iyâs.

2) Munedjdjim-bachi, t. III, p. 567.

lation de khalife, au lieu d'être une vague formule de style, était une titulature officielle comportant pour celui qui en serait revêtu le droit de commander à la communauté musulmane, nous la trouverions en usage à partir de la conquête de l'Égypte, et jamais avant ; or c'est tout le contraire. L'emploi de ce titre est d'un usage courant dans les protocoles officiels du xv^e siècle ; Bayézid II répondant au Châh timouride de Perse Hoséïni Baïqarâ se donne à lui-même l'épithète de *Noûr chadjarat el-khilâfa* « Lumière de l'arbre du khalifat » ; mais Hoséïni Baïqarâ s'était lui-même servi de l'expression *khilâfat-pandâh* « refuge du khalifat »¹. Ces formules de style n'ont aucune valeur juridique et ne peuvent en avoir, puisque, ainsi que nous venons de le dire, il ne pouvait y avoir cession de droits avant la conquête de l'Égypte².

*
* *

Il y avait d'ailleurs, un obstacle dirimant à ce que le sultan de Constantinople obtînt du dernier des Abbassides une cession du titre de Khalife, c'est qu'il n'appartenait pas à la tribu arabe des Qoréïchites, d'où sortait Mahomet. D'après les théoriciens du droit musulman, El-Mâwerdi entre autres, les conditions de capacité que doivent remplir les personnes habiles à exercer le khalifat sont au nombre de sept, et la septième exige que ce khalife appartienne à la tribu de Qoréïch. Les Qoréïchites sont forcément des Arabes, tandis que le sultan de Constantinople est un Turc. Il appartient à la famille d'Osman, fils d'Ertoghrul, de la tribu turque des Qaï, branche des Oghouzes, une des grandes divisions de la race turque, qui vint s'établir sur les plateaux de l'Asie-Mineure vers la fin du xiii^e siècle et reconnu d'abord la suzeraineté

1) Férîdoûn-bey, *Papiers d'État*, t. I, p. 359 et 360.

2) Quand Sélim I^{er} n'était encore que prince impérial, le sultan Ya'qoub lui écrivait en l'appelant *mazhar anwâr el-khilâfa* « objet des lumières du Khalifat ». Même ouvrage, t. I, p. 368.

des Turcs Seldjouqides de Konia, avant de se déclarer indépendants grâce à l'affaiblissement du pouvoir de leurs suzerains, vers le début du ^{xiv}^e siècle. Or, il n'y a pas à discuter, pour une Sunnite, la qualité de Qoréïchite nécessaire pour remplir ce pontificat ; elle est appuyée sur une tradition du prophète, reconnue comme base du droit public par l'accord de la nation.

C'est cette même tradition dont Abou-Bekr, le premier khalife, s'était servi pour écarter la candidature d'un chef rival, Sa'd ben 'Obâda, que certains Médinois voulaient mettre à la place du prophète défunt : « Le commandement doit rester dans la tribu de Qoréïch ». Les Médinois reconnurent l'authenticité de la parole qui était ainsi opposée à leurs prétentions, et finirent par se désister. Les Chi'ïtes vont même beaucoup plus loin dans l'intransigeance, car ils déclarent que la khalife doit être non-seulement de la tribu de Qoréïch, mais de la maison même à laquelle appartenait le prophète, c'est-à-dire à la famille des descendants de Hâchim, en excluant les branches collatérales ; mais cette dernière doctrine est considérée comme hérétique par les docteurs orthodoxes, parce qu'elle aboutirait directement à nier la validité de l'élection d'Abou-Bekr lui-même, le premier khalife, qui était bien Qoréïchite, mais non de la famille de Hâchim, validité qui a été reconnue par la communauté musulmane.

Il y a un autre souverain qui aurait beaucoup plus de droits à se parer du titre de khalife, c'est le sultan du Maroc. Il est un *chérif*, c'est-à-dire un descendant du prophète lui-même par 'Ali et Fâtima, la seule des filles de Mahomet qui ait laissé une descendance ; il porte en effet, dans la titulature officielle, la désignation de *Majesté chérifienne* : il est non-seulement de la tribu de Qoréïch, mais de la maison même de Mahomet. Il peut aussi arguer, mais avec moins de force, de la qualité de khalife que possédèrent jadis les Oméyyades de Cordoue. Il est, bien entendu, de race arabe. Il ne faudrait pas croire que les populations de race ou de langue arabe aient jamais vu d'un bon œil l'occupation de leurs pays

par les conquérants de race ou de langue turque. Méhémet 'Ali n'a pas eu de peine à soulever les fellahs de l'Égypte contre leurs oppresseurs ottomans. Les Régences barbaresques étaient autrefois dominées par les chambrées de janissaires que les succès des flottes turques avaient installées à Alger, à Tunis, à Tripoli de Barbarie ; mais ces janissaires ne s'étaient pas mêlés aux populations autochtones, ils formaient des camps à part, et encore aujourd'hui leurs descendants, devenus de langue arabe par suite de l'influence prépondérante du milieu, se distinguent des indigènes par l'appellation de *goul-oghly* « fils d'esclaves ». Il suffit d'avoir séjourné quelque temps ou même d'avoir voyagé dans les provinces arabes de l'empire ottoman pour savoir que les Turcs y sont subis et détestés, et que les peuples de ces provinces attendent le signal de leur délivrance d'un pouvoir fort qui les débarrassera d'une domination étrangère.

Le Chérif de la Mecque a beaucoup plus de droits que le sultan de Constantinople à prétendre au titre de khalife, si la communauté musulmane, échappant à l'emprise des Turcs, veut lui décerner cette qualité. Non-seulement il est Arabe, mais il est le descendant du prophète. S'il remplit les autres conditions nécessaires pour obtenir ce rang, c'est-à-dire s'il possède la justice dans la plénitude de ses conditions, le degré nécessaire de science juridique pour prononcer souverainement en matière de décisions à prendre ou de sentences à formuler, s'il a la pleine jouissance des sens de l'ouïe et de la vue, s'il a le don de la parole, s'il a la santé des membres du corps, tellement qu'ils soient exempts de tous défauts pouvant empêcher la liberté et la promptitude des mouvements ; s'il a le degré de sagesse nécessaire pour le gouvernement des sujets et la direction des affaires, et le degré de vaillance et de courage indispensable pour protéger la terre d'Islam et mener la guerre contre l'ennemi, s'il réunit toutes ces qualités, il est apte à être reconnu comme khalife et à en exercer tous les droits.

*
* *

Il est facile, en outre, de trouver dans les auteurs les textes établissant que, quand même le sultan de Constantinople aurait valablement droit au titre de khalife, il y a de sérieux motifs pour proclamer sa déchéance. En effet, si le khalife perd sa liberté d'action, il n'est plus digne d'exercer ces hautes fonctions. « Le défaut de liberté d'action résulte de deux états de choses : l'interdiction et la violence. On dit qu'il y a interdiction quand le khalife est dominé par un de ses subordonnés, qui, en fait, s'approprie l'exercice du pouvoir, sans cependant faire montre de désobéissance ni de désaccord.

« Un pareil état de choses ne fait point obstacle à ce que le prince subjugué demeure khalife, mais il y a lieu de considérer la nature des agissements de celui le domine dans l'exercice du pouvoir, puis de distinguer. Si les agissements de cet homme sont conformes aux principes de la religion et aux exigences de la justice, il est permis au khalife de le laisser agir, afin d'assurer la conclusion des affaires engagées et l'exécution des décisions intervenues, et, par ainsi, d'éviter que des affaires religieuses ne souffrent une interruption dont il pourrait résulter un désordre préjudiciable pour la nation. Mais si les agissements de cet homme s'écartent des principes de la religion et de la justice, il n'est point permis au khalife de les tolérer, et il doit se chercher un défenseur qui lie les bras à l'usurpateur, et mette fin à ses abus de pouvoir ¹. »

Mais c'est la condamnation, en toutes lettres, du rôle assumé en Turquie par Enver-pacha et le comité Union et Progrès ! Quel esprit musulman non prévenu hésitera à reconnaître dans ces formules d'un auteur de traités de droit public le tableau même que nous présente actuellement la cour ottomane, dominée, annihilée par un dictateur inféodé à la

¹) El Mâwerdi, *el-Ahkâm es-Soulhâniya*, trad. Ostorog, t. 1, p. 187.

domination de l'Allemagne ? La guerre sainte, dont le but noble est de concourir à l'extension de la religion, prostituée au point de servir les intérêts d'un peuple chrétien contre d'autres peuples également chrétiens ? Pour un vrai musulman, c'est une abomination, tout simplement.

*
* *

Parmi les devoirs catégoriques qui s'imposent à la conscience du musulman, il en est un, le cinquième, dont l'importance est capitale pour les nations de l'Europe qui ont conquis ou occupé des pays habités par des mahométans, ou qui sont en contact avec les quelques États de cette religion ayant conservé un semblant d'indépendance. C'est la guerre sainte, le *djihâd*, comme on l'appelle en arabe, pour la distinguer de la guerre ordinaire, *harb*. Que signifie ce mot de *djihâd* ? Il veut dire « effort ». Il ne se trouve que quatre fois dans le Qorân, avec le sens d'« effort dans la voie de Dieu ». Il désigne aussi bien l'effort dans le sens moral que dans le sens physique. Et il est aisé de comprendre qu'il ait passé bien vite à la signification de « guerre sainte », puisque la guerre a été, depuis l'installation de Mahomet à Médine, le principal moyen dont il s'est servi pour réduire ses adversaires.

En effet, le *djihâd* n'est pas une guerre quelconque, mais la guerre en vue de contraindre les non-croyants à embrasser les doctrines unitaires, à moins que, se trouvant être de la religion de Moïse ou de celle du Christ, ils ne soient autorisés à conserver, moyennant le paiement d'une taxe de garantie, le droit de procéder aux cérémonies de leur culte sur le sol devenu musulman par la conquête.

Telle est la théorie : l'histoire nous enseigne ce qu'en fut la pratique. Ou la guerre est portée hors des limites du territoire, et c'est bien une guerre sainte, puisqu'elle est théoriquement entreprise pour amener les infidèles dans le sein de la vraie foi ; ou bien elle a lieu sur le territoire même, et

c'est encore une guerre sainte, puisqu'il s'agit de réduire des révoltés contre l'autorité suprême, contre le dépositaire des droits que le Prophète tenait de Dieu même, contre son vicaire ou khalife, le même personnage que les théoriciens appellent *imâm*, parce que sa fonction principale sera de présider à la prière canonique des fidèles assemblés.

En ce cas, qu'est-ce qui distinguera le *djihâd* du *harb*, la guerre sainte de la guerre ordinaire ? C'est l'intention. S'il y a ferme résolution de travailler à convertir les gentils, à étendre les limites du territoire d'Islam en appelant de nouveaux peuples à la connaissance de la vérité révélée, à marcher, suivant l'expression coranique, dans la voie de Dieu, il y a guerre sainte ; il n'y en a plus quand des principules, ou des fils d'un même souverain, se disputent à coups de sabre le droit d'exploiter leurs sujets. Il s'en suit que les guerres des musulmans contre les infidèles ont le caractère de guerres saintes. Lorsque les Arabes envahirent la Syrie faiblement gardée par les légions romaines du Bas-Empire, l'Égypte qui ne reconnaissait plus guère que nominalelement l'*autocrator* de Constantinople ; lorsqu'ils poussèrent des *raids* dans le Turkestan et dans la région de l'Indus ; lorsqu'ils conquirent l'Afrique du Nord et firent tomber en Espagne l'édifice du royaume des Goths ; lorsqu'ils s'établirent en Septimanie et lancèrent de là des colonnes aventureuses jusque dans les vallées de la Loire et du Rhône ; lorsque plus tard, les Turcs Seldjoukides, s'infiltrant sur les hauts-plateaux de l'Asie-Mineure, y créèrent un État musulman en lutte avec les débris de l'empire grec ; quand, après eux, les Turcs ottomans s'emparèrent de la péninsule des Balkans, puis de Constantinople, de la Hongrie, et allèrent assiéger Vienne ; quand ils essayèrent en vain de reprendre l'Égypte au général Bonaparte ; quand Abd-el-Kader souleva contre nous les populations de l'Algérie et que le Maroc essaya alors une infructueuse intervention, c'est toujours la guerre sainte. C'est encore elle que proclame le sultan Maḥmoûd II lorsque, sentant l'Empire ottoman, sans

armée sérieuse, s'effondrer sous les coups de la Russie, il appelle les musulmans à combattre les Janissaires, institution vieillie et devenue dangereuse. Il y a toujours là l'intention de défendre la communauté, la nation qui n'est point un peuple, mais un groupe de peuples réunis par un *Credo* commun.

Nous touchons ainsi du doigt, pour en avoir été nous-mêmes victimes dans les siècles écoulés, une force historique permanente, se renouvelant sans trêve à travers les générations, indépendante des races, des couleurs, des climats, de toutes les circonstances extérieures, jamais abattue, sans cesse renaissante. Cette force, c'est l'intime conviction implantée dans l'âme de tout musulman sans aucune exception, qu'il est créé pour combattre dans la voie de Dieu, et qu'à l'appel de l'autorité suprême il doit se lever et partir, non avec résignation, mais avec joie, pour que la parole de Dieu ait le dernier mot, pour que, suivant l'expression du Qorân, elle soit toujours la plus haute.



Les juristes musulmans nous expliquent parfaitement cet état d'âme. La guerre sainte est un devoir catégorique pur et simple, dégagé de toute condition restrictive, telle que, par exemple, le temps où il peut être rempli ou la nécessité d'une agression occasionnelle. Cela fait partie du culte qui doit être rendu à la Divinité.

Les textes du Qorân sont formels : il est vrai que la révélation n'en est arrivée que par degrés. Mahomet reçoit d'abord l'ordre de proclamer ce qui lui a été commandé et de se détourner des infidèles (XV, 94), puis de discuter avec ceux-ci de la façon la plus persuasive, en les conviant à suivre la voie droite (XVI, 126) ; ensuite, les croyants eurent l'ordre de combattre si on les attaquait (II, 87), d'abord sous la condition que ce ne fût pas pendant les quatre mois sacrés de trêve qu'observait le paganisme, ensuite sans

aucune espèce de condition ; et c'est ce dernier texte. (II, 245) qui a depuis régi la matière, corroboré par une tradition du Prophète qui annonce que la guerre sainte durera jusqu'à la résurrection.

Les casuistes, considérant que la guerre est mauvaise en soi, puisqu'elle comporte la destruction du corps humain et la dévastation de provinces entières, deux des œuvres de Dieu, se sont demandé à quel titre elle avait pu être ordonnée aux fidèles ; ils ont reconnu que c'était en considération de sa fin, l'exaltation de la vraie foi et la répression de l'iniquité des infidèles. Ce mal devient ainsi un bien, par la compréhension adroite de son intention. Le peuple, lui, n'a pas été chercher aussi loin que les théologiens. En réalité le Musulman met la guerre sainte sur le même pied que les autres devoirs primordiaux de sa religion. Il y est entraîné par l'habitude des sacrifices sanglants, consommés de sa propre main à certaines époques de l'année. Le fanatisme qui a ses bases dans ces couches profondes et ténébreuses de la conscience dont a parlé Taine, est plus fort que tous les beaux raisonnements des docteurs. Enfin il y a un appât engageant, grâce auxquelles États musulmans ont toujours trouvé, pour servir leurs ambitions, plus d'hommes qu'il ne leur était nécessaire : c'est celui du gain. Le butin pris à la guerre a sa fonction légale dans la société musulmane. Ce motif puissant de l'intérêt est celui qui a soulevé des populations entières, même au début, alors que la foi était toute puissante, et surtout plus tard, quand on ne combattit plus pour mériter un paradis de délices en mourant les armes à la main.

..

Qui a qualité pour déclarer la guerre sainte, c'est-à-dire pour proclamer la levée en masse de tous les individus contribuant à composer la communauté musulmane, dans le but d'exalter la religion et de propager la vraie foi ? C'est le chef

de cette communauté, de l'ensemble des croyants considérés comme formant un seul corps, une seule nation, bien que partagée *en fait* en États divers. La question se pose alors de savoir qui a qualité pour se dire le chef de la nation musulmane. Les théoriciens du droit musulman vous répondent que c'est le personnage qu'ils appellent *imâm*, et que nous nommons plus volontiers khalife, c'est-à-dire « successeur du prophète ». Nous avons vu plus haut que le sultan de Constantinople n'a aucun droit à prétendre à ce titre.

Comment peut-on établir juridiquement le bien-fondé de la déclaration de la guerre sainte, et la véritable qualité de celui qui prétend pouvoir la déclarer ? Par un *fetoua*, mot que les Turcs prononcent *fetva* : c'est cette dernière forme qui a été recueillie par les dictionnaires français. Un *fetoua*, c'est une solution de principe, sur une question qui lui est soumise, par un jurisconsulte éminent qui porte le titre de *mufti*, c'est-à-dire « auteur de *fetouas*, celui qui rend un *fetoua* ». C'est un peu les *responsa prudentium* du droit romain. La solution donnée par le jurisconsulte n'enchaîne pas la décision du juge du fait, le qâdi, qui est toujours maître de trancher un différend selon les lumières de sa conscience personnelle, mais la haute autorité d'un mufti, décidant (par *oui* ou par *non*) un point de droit après avoir consulté les auteurs, est néanmoins de nature à le faire réfléchir et à peser sur le parti qu'il prendra. Voilà pourquoi, à la tête de la magistrature canonique de l'Empire ottoman, il y a un Chéïkh ul-Islam, qui est le grand mufti de l'État ; et voilà pourquoi le sultan de Constantinople, avant de se lancer dans l'aventure de la guerre sainte, a dû demander un *fetoua* à son mufti ; celui-ci a prononcé sur la question qui lui était soumise. Or il est aisé de rendre celle-ci captieuse, de manière à solliciter une décision dans le sens que l'on désire.

Ce que le mufti de Turquie a fait, d'autres muftis peuvent le faire en sens contraire, c'est-à-dire déclarer qu'une guerre sainte entreprise sous la pression des infidèles — en l'espèce les Allemands — est nulle de plein droit, la liberté du sultan

n'étant plus entière. L'autorité de l'Université de théologie El-Azhar, au Caire, est grande dans le monde musulman. Quand elle se sera prononcée contre les intrigants de Constantinople, ceux-ci paraîtront de bien petites gens auprès de l'opinion du monde musulman tout entier. Déjà nos braves troupes d'Afrique, les soldats mahométans de l'Inde et les auxiliaires russes ont montré, par leur loyalisme, le peu d'emprise qu'avait sur leurs âmes la déclaration du pontife turc. La guerre sainte, la levée en masse des musulmans, est une utopie irréalisable ; dans l'état actuel des choses, c'est une folie. L'islamisme n'a pas le devoir de se lever pour la défense d'intérêts qui lui sont étrangers.

CL. HUART.

LA DÉVOTION A LA VIERGE

DANS LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE

DU COMMENCEMENT DU XVII^e SIÈCLE ⁽¹⁾

INTRODUCTION

I. — On n'a pas encore remarqué, sinon d'une façon accidentelle, à propos de tel ou tel personnage pieux, la place tenue par la dévotion à la Vierge dans l'histoire morale et religieuse du XVII^e siècle. Il y aurait lieu d'étudier la renaissance et l'épanouissement de ce culte, en France, après les guerres de religion² : il fut alors un des éléments actifs de la

1) L'auteur de ce travail, mort au champ d'honneur le 10 septembre 1914, l'avait composé et écrit en 1909-1910 pour un concours de l'Université de Paris, mais il se proposait de le revoir et de le poursuivre plus loin. Des documents nouveaux avaient été recueillis par lui dans cette vue. Nous avons pu faire entrer quelques-uns d'entre eux dans le texte, grâce à des indications précises. Quant à l'intérêt du sujet, nos lecteurs apprécieront sans doute l'utilité de cette investigation très neuve en une matière qui n'était pas encore sortie du domaine de la littérature d'édification pour entrer dans l'histoire. Elle éclaire, pensons-nous, non seulement l'évolution générale du sentiment religieux au XVII^e siècle, mais encore celle d'une dévotion catholique, considérée dans les conceptions parallèles ou successives d'écrivains catholiques, autorisés soit comme théologiens soit comme directeurs d'âmes. Charles Flachaire était catholique aussi : il ne nous a pas paru que, chez lui, cette sympathie — qui accroissait l'intelligence des pensées, des sentiments et des actes mystiques, — ait gêné aucunement l'exactitude du récit ni la liberté et la justesse du jugement.

(ALFRED RÉBELLIAU.)

2) Hamon, *Notre Dame de France*. « Le protestantisme... porta le désastre dans tous les sanctuaires de Marie qu'il put atteindre et vint à bout d'abolir la pieuse pratique reçue dans le droit de s'abstenir du travail l'après-midi du samedi. » (I, 248) « Cette guerre contre le culte de Marie dura jusqu'à l'abjuration du roi Henri IV. Alors une ère de piété et de ferveur parut s'ouvrir... »

contre-réformation catholique, et c'est souvent autour de lui que se ranima et se raffermir la foi traditionnelle : processions solennelles ¹, visites de sanctuaire, pèlerinages², « milices » chrétiennes³, confréries, congrégations, telles furent les manifestations multiples, entre 1530 et 1600, de la dévotion mariale. Elle fut un objet d'émulation pour la famille royale, les grands, les ordres religieux, le peuple. Puis au ^{xvii}^e siècle, la piété de Louis XIII l'adopta pour ainsi dire officiellement. Par la déclaration du 10 février 1638, Louis XIII plaça son royaume sous la protection spéciale de la Vierge⁴. Il avait déjà fait vœu « de dresser et fonder une lampe à perpétuité, laquelle sera d'argent et continuellement ardente, devant l'autel et la chapelle dite de Notre-Dame » ⁵ et la Vierge de Lorette reçut de lui « deux couronnes garnies de diamant » ⁶. Anne d'Autriche, quand, après vingt-deux ans de mariage, elle eut obtenu dans le sanctuaire de Notre-Dame de Lorette la grâce d'un héritier du trône⁷, fit venir de

(I, 254). Au ^{xvii}^e siècle « plus que jamais (la dévotion à Marie) resplendit de toutes parts ; elle est vivante dans les âmes, elle entre comme élément principal dans toutes les institutions que produit ce siècle incomparable... » (I, 128-130).

1) Les villes se consacraient à Marie pour conjurer les fléaux ; Blois en 1631, (Notre Dame des Aides) Hamon, I, 142 ; cf. Hamon II, 357 (Tulle) ; III, 9 (Albi) ; IV, 277 (Bourges), etc....

2) Notre-Dame de Garaison « qui fut aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles ce qu'est le pèlerinage de Lourdes à notre époque. » (Huysmans, *Les foules de Lourdes*, 17 sq.).

3) « Charles II de Gonzague, duc de Nevers, ayant formé le projet hardi de faire une croisade en Morée... contre les Turcs... fonda un ordre religieux et militaire sous le nom de Milice chrétienne de l'Immaculée Conception... l'étendard de l'ordre était blanc ; d'un côté était la Vierge immaculée au centre d'une grande croix bleue, entourée des rayons de soleil, la lune sous les pieds... (Hamon, V, 518) ; cf. Mariéjol. (*Hist. de France Lavis*, VI^e, 209).

4) *Lettres et instructions de Richelieu* (Avenel), V, 908-912.

5) *Id.*, V, 467, note 3 ; cf., p. 468, 471, 473. « Un redoublement de dévotion envers la Mère de Dieu ne peut produire que de bons effets » (19 mai 1836). » Sur la piété de Louis XIII, cf. aussi Viollet, *Familles royales de France, Prières et fragments religieux*, 195-199.

6) Deberre, *Vie de la mère Marguerite du Saint-Sacrement*, p. 162, note 1.

7) Egron, *Le culte [de la sainte Vierge]*, p. 239 ; un tableau de la chapelle représente la scène ;

Chartres¹ la ceinture de Marie qui y est pieusement conservée. « L'enfant de la prière » resta toujours fidèle à sa protectrice. « Je serais fâché, disait-il au P. La Rue, de manquer un seul jour à la dévotion du chapelet »². La Vierge compta parmi ses plus humbles serviteurs des philosophes et des poètes. C'est à Notre-Dame que, dans la fameuse nuit du 10 novembre 1619, Descartes « recommande l'affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie, et, pour tâcher d'intéresser cette bienheureuse Mère de Dieu d'une manière plus pressante, »³ il lui promet d'aller à Lorette: il accomplit ce pèlerinage en 1624⁴. La piété de Pierre Corneille pour Marie est connue. Il traduisit en vers les Louanges à la Vierge attribuées à saint Bonaventure:⁵ et, quelques années plus tard, en 1670, l'Office de la Vierge tout entier avec les leçons, les psaumes et les hymnes⁶. On se rappellera, si l'on veut, que le poète était de Rouen, la ville des « Palinods », ces tournois littéraires en l'honneur de Marie, solennellement consacrés en 1520 par une bulle du souverain pontife et restaurés avec éclat au début du xvii^e siècle⁷. Thomas Corneille, Jacqueline Pascal, des poètes subtils et quintessenciés comme Auvray ou P. de Marbeuf remportèrent la palme, en célébrant la Vierge Immaculée :

1) Hamon, *N.-D. de France*, IV, 264.

2) Tous les couvents s'intéressèrent à la naissance de celui qu'on appela « Dieudonné » (Deberre, *loc. cit.*, 159-161; Picot, *Essai sur l'influence de la religion en France au XVII^e siècle*, I, 322-327; Faillon, *Vie de M. Olier* : « Le prince nous a été donné par les mains de la Vierge » (I, 215).

3) Hamon, *N.-D. de France*, I, 123.

4) Baillet, *Vie de Descartes*, 1^{re} partie, liv. II, ch. 1, p. 85-86.

5) Baillet, *Vie de Descartes*, 1^{re} partie, liv. II, ch. VII, 120-121. « Nous ne savons pas quelles furent les circonstances de ce pèlerinage, mais nous ne douterons pas qu'elles n'aient été fort édifiantes, si nous nous souvenons qu'au temps de la conception de son vœu, il était bien résolu de ne rien omettre de ce qui pourrait dépendre de lui pour attirer les grâces de Dieu et pour se procurer la protection particulière de la sainte Vierge. »

6) Corneille, édition Régnier, IX, p. 1-53 (830 vers).

7) Corneille, édition Régnier, IX, p. 75-241; cf. traduction (p. 221) de l'hymne *Ave Marie Stella*.

8) Robillard de Beaurepaire, *Les Puys et Palinods de Rouen et de Caen*, 1907, p. 82.

« Ouy, la Vierge est un lys qui prend son origine
Sa neige et son parfum d'un principe infecté.
C'est d'un rosier poignant le bouton sans épine
Qui au désert du vice estalle sa beauté... »¹.

Antoine Corneille, un autre frère du poète, aurait même, dit-on, composé à la louange de Notre Dame une pièce de vers sur laquelle l'auteur du *Cid* a pu calquer les stances de Rodrigue :

Percée au plus profond du cœur
D'une atteinte imprévue aussi bien que mortelle,
Droite au pied de la croix où son cher fils l'appelle,
La Vierge, triste objet d'une injuste rigueur,
Persévère immobile, et son âme abattue
Cède au coup qui la tue. »

Nous pourrions chez d'autres écrivains profanes² trouver des preuves de cet attrait que Marie exerça sur l'imagination et la sensibilité d'un siècle, mais ce n'est point là le sujet précis de notre étude. Nous voulons explorer la littérature proprement religieuse qui résuma toute cette dévotion et en assura le rayonnement rapide.

II. — Les ouvrages spirituels — est-il besoin de le démontrer? — font partie intégrante de notre patrimoine littéraire : et ce n'est pas seulement aux ouvrages spirituels oratoires, aux sermons, qu'il importe de donner droit de cité dans une littérature dont il ne faut pas retrécir arbitrairement le

1) Robillard, *op. cit.*, p. 141-152, sur Auvray. (*Les œuvres saintes d'Auvray*, Rouen, 1626); cf. P. de Marbeuf, *Psalterion chrétien* (1626). Ces manifestations donnaient lieu à des recueils : *Œuvres poétiques sur le sujet de la Conception de la T. S. Vierge mère de Dieu, composées par divers auteurs, recueillies par Adrian Bocage*. Rouen, Féron, 1615.

2) Gildas de Liboux, *Revue augustinienne*, 1905, tome I, p. 54. La Vierge, dans la poésie française.

3) Desmarets de Saint-Sorlin traduit l'Office de la Vierge (1645; réédité en 1647 et 1674, (œuvres complètes); Kerviler, *Desmarets* (1879), p. 68. Racan traduit en vers quelques hymnes mariales, publiées seulement en 1660, ajoutant à « l'abstraction théologique un mauvais goût prodigieux en un sujet si délicat » (Arnould, *Racan*, p. 51, 284).

riche domaine ; — c'est aussi aux ouvrages de doctrine, — métaphysique, ascétique ou mystique.

L'histoire, aussi, réclame qu'on ne les oublie pas, s'il est vrai que la mystique ait été non seulement un aliment de vie intérieure, mais un mobile d'action. Aussi bien a-t-elle le droit et le devoir de pénétrer les secrets intimes du sentiment religieux. Les manifestations extérieures n'en seront ainsi que mieux comprises. Sans doute rien n'est plus délicat que d'évoquer fidèlement l'atmosphère mystique d'un temps, en lui conservant sa couleur et son ton ; et l'hagiographie classique n'y réussit guère. Éprise d'une perfection conventionnelle qu'il s'agit de donner en exemple au « pieux lecteur, » elle nous offre, avec une désespérante régularité, le spectacle monotone d'une sainteté ou d'une dévotion qui semblent échapper au temps et à l'espace. Pour employer une image chère aux mystiques, les « fleurs d'âme », cueillies par ces édifiants biographes, perdent tout coloris et tout parfum : « on dirait ces fleurs de papier qu'une industrie lamentable prépare pour les autels, ces bouquets inanimés qu'aucun jardin n'a vu fleurir et qui n'ont poussé leur racine dans aucune terre » ¹. L'étude rigoureuse d'une dévotion particulière chez un certain nombre de pieux ecclésiastiques, nous oblige à comprendre en tout respect, mais à définir en toute sincérité, les nuances individuelles dont elle se colore dans la libre diversité des âmes.

III. — La monographie d'un culte pendant un demi-siècle peut présenter aussi un autre intérêt : celui de découvrir le mécanisme de son évolution, d'en suivre l'organisation croissante, l'enrichissement graduel et de plus en plus hardi, à la suite d'un succès populaire et de la conquête des fidèles.

Pour que notre étude fût complète, il faudrait entrer dans le détail des faits, étudier, à côté des écrivains, la société et la vie. Mais la société et la vie ne sont, en ces matières, que

1) Brémond, *La Provence mystique au XVII^e siècle*, 1908, p. 11. Nous recommandons particulièrement la lecture de ce livre et des pages consacrées aux écrits du P. Yvan.

l'écho des idées qui s'expriment dans les livres. Assurément, dans ces livres, toutes les idées constitutives ne sont point également développées. Mais, tout au moins, les principales s'y trouvent et plusieurs tendances s'y reconnaissent. Classer en divisions chronologiques très précises ces tendances, ce serait arbitraire et inexact. Dans sa souplesse, dans sa variété, le fait religieux se prête moins que tous les autres faits à ces divisions et à ces cadres. Il change en restant fidèle au passé; — il se renouvelle sans rompre avec la tradition. — Nous croyons cependant qu'une dévotion suit un rythme, qu'elle est solidaire de la succession des temps et qu'elle obéit à de certaines lois. Nous aurons donc le droit, dans les pages qui suivent, d'ordonner notre recherche en distinguant, sinon des phases d'une succession chronologique absolument stricte, du moins des courants qui se dessinent et se développent les uns après les autres.

L'un de ces courants, d'origine populaire et médiévale, nous a paru trouver chez les Jésuites son expression la plus littéraire et la plus efficace sur le milieu contemporain. Là, la tendance essentielle est de s'adresser avant tout à la sensibilité, à l'imagination; d'où un débordement de tendresse, de réalisme dévot, d'interprétation allégorique, et dans la doctrine même, un minimum de rigueur, une liberté d'allures allant jusqu'à quelque complaisance. Saint François de Sales, tout en suivant ce premier courant, corrige par un surcroît d'austérité la mièvrerie sentimentale et imaginative, réfrène la curiosité par un souci d'édification morale et par la prudence de la doctrine.

Le second courant, dont nous voyons l'origine en l'Oratoire, prend son inspiration; — et sa règle — dans la théologie mystique. Il répond en France, — dans cette France humaniste et polie, latine et rationaliste du xvii^e siècle — aux besoins des âmes pieuses qui réclamaient une piété austère et satisfaisante pour la raison, autant que généreuse. Avec le cardinal de Bérulle, c'est au mystère de l'Incarnation que se rattache constamment, sans jamais le perdre de

vue, la méditation mariale : il analyse l'idée de Mère de Dieu et en déduit toutes les conséquences (Résidence de Jésus en Marie — la Vierge prédestinée — ses privilèges glorieux ou douloureux). Le P. Gibieuf apporte à cet effort de raisonnement théologique sa note personnelle et enrichit la dévotion à la Vierge, non seulement des résultats de sa contemplation, mais encore du fruit de ses entretiens avec les Carmélites dont il est le visiteur. Il transporte à la Vierge l'« expérience religieuse » qu'il trouve en ses servantes ; il en décrit le développement et les progrès. Vers la même époque, Port-Royal avec Saint-Cyran, principalement séduit par une vertu de Marie, l'humilité, voue à la Vierge une dévotion augustinienne : la mère du Christ symbolise le triomphe de la Grâce contre l'Orgueil, l'éternel ennemi. Sur la définition précise de cette dévotion mariale des jansénistes, nous insisterons d'autant plus, que, soit ignorance, soit malveillance, on l'a presque toujours reléguée dans l'ombre.

Le troisième courant, qui dérive du précédent, a cependant une direction très nettement différente. Les âmes que nous y rencontrons sont quotidiennement sujettes aux visions, aux extases, aux transports en Dieu : la piété mariale est moins, chez elles, un produit de la mystique spéculative qu'« une expérience vécue » : elle est passionnée, impétueuse, tourmentée. Il faut, pour la comprendre, raconter des vies ardentes. Pour M. Olier, ses *Mémoires* encore inédits, même les fragments inédits de ses écrits sur la Vierge nous le permettront. La Vierge, épouse du Père Eternel, — prêtre et hostie avec Jésus-Christ — canal des grâces dans l'Église : telles sont les méditations familières au fondateur de Saint-Sulpice ; elles se condensent en une dévotion spéciale : « la Vie intérieure de la Vierge », qui organise autour d'elle tout un ensemble de cultes secondaires. — Émule, en quelque façon, d'Olier, le P. Eudes, par une propagande insaisissable, se fait l'apôtre d'un culte spécial : celui du « saint cœur de Marie », exposé au double péril de la matérialisation du symbole et du morcellement en menues pratiques.

Enfin nous étudierons les sermons assez nombreux et importants de la jeunesse de Bossuet sur la Vierge. Ils seront le terme d'une enquête que nous conduisons ainsi jusque vers 1653. Non pas sans doute que ces textes du grand écrivain nous semblent un aboutissement définitif, mais ils marquent au moins une « époque » particulièrement intéressante du progrès de la dévotion mariale, — parce qu'on y voit se condenser chez lui les efforts dispersés de la génération antérieure, — parce que surtout y apparaît le souci de prévenir les abus de la victoire d'un culte triomphant. Bossuet, — ici comme ailleurs, homme de « juste milieu », — aperçoit dans ces divers apports spirituels les scories, tâche de les éliminer, condense, avec sa théologie attentive et son bon sens, les richesses exubérantes et les efflorescences parasites d'une dévotion qui, par sa grâce émouvante et attirante, permettait moins que d'autre la froide maîtrise de la raison sur la volonté et sur le cœur, et était vouée à des « extravagances » dont la deuxième partie du *xvii^e* siècle donna le spectacle.

CHAPITRE I

Les Jésuites.

I. — Après la crise de la Réforme, les Jésuites furent les plus ardents restaurateurs du culte de Marie : pour ranimer le catholicisme, ils pensèrent qu'il était urgent de faire revivre en France la dévotion à la « Dame de Miséricorde », si douce à ses fidèles, si indulgente aux pécheurs. Ils se firent donc les champions de la piété moyenageuse et se proposèrent de développer « l'amalgame composite des croyances popu-

lares, »¹ où l'effusion sentimentale s'accompagne toujours de multiples et minutieuses pratiques. La Vierge leur apparut aussi comme la protectrice de l'orthodoxie : celle dont on pouvait raisonnablement espérer la ruine de l'hérésie protestante ; en ce sens que son culte, nettement affirmé, était un des symboles les plus nets de la dévotion catholique. Seulement, agressifs² comme ils sont en cette période conquérante, les Jésuites oublient parfois dans l'entraînement de la polémique la douceur obligée d'une dévotion attendrie. Résolus à conserver au culte de Notre Dame sa séduction sentimentale, mais ennemis d'un quiétisme inactif, ils instituent entre les chrétiens un véritable « concours » spirituel, où tous « se font un saint défi à qui rendrait le plus d'honneurs » à la Vierge et « se disputent avec ferveur »³ la palme. Les collèges qui se multiplient en France, depuis la rentrée des Jésuites en 1603, deviennent des centres d'action et de propagande. Les Congrégations de Notre-Dame, où ils groupent les plus pieux de leurs élèves, sont des ruches de dévotion mariale « où l'on s'excite mutuellement et par paroles et par exemples à la pratique de toutes les vertus ».

Le jeune « parthénophile » est un modèle : en entrant dans la confrérie, après son stage « d'approbaniste », il a consacré son cœur à Marie⁴ et lui a juré de résister aux séductions de la chair et du monde ; il met toute son ambition à devenir « une des plus blanches étoiles du ciel marianique ».

1) Bœhmer, *Les Jésuites* (tr. Monod), p. 249, importance du culte des reliques ; cf. Balinghem, *Inventaires des sacrées reliques de Notre Dame et des lieux où elles se trouvent*, Douay, 1626.

2) *Apologétique* du P. Coton, Avignon, 1600. Ce caractère « éristique » est surtout manifeste dans les sermons. Apologie 5^e touchant les prérogatives, titres et passedroits de la Très honorée Vierge Marie, p. 489-677 ; cf. en particulier, p. 592, et Portrait d'un « mariomastige » : le sourcil abaissé, les yeux étincelants, grinçant des dents, escumant de la bouche, (p. 681-682).

3) Boudon, (*Le saint esclavage à l'admirable Mère de Dieu*, 1668), p. 123, 125, fait un récit touchant de ses exploits de congréganiste.

4) Crasset, *Histoire des congrégations de Notre Dame* (1694), formule de l'acte de consécration, p. 59 ; cf. Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, II, 127.

Dès son lever, c'est à la Vierge qu'il adresse sa prière, s'agenouillant au pied du petit autel dédié à Marie qu'il entretient dans sa cellule et qu'il orne de fleurs et de couronnes¹. Dans les solennités ou les fêtes patronales de sa congrégation, il occupe toujours une place de choix et souvent « est vêtu en ange avec de grandes ailes »². Enfin avec cette intelligence de la puissance de l'auto-suggestion des maîtres en mystique, on veut que, dans ses entretiens avec ses camarades, il « parle sans cesse de la Vierge » : la règle de l'association lui en fait un devoir strict, et telle confrérie, celle d'Ingolstadt par exemple, reçut le nom de « Colloque de la Sainte Vierge »³. Les grandeurs, les privilèges de Notre Dame étaient d'ailleurs célébrés en prose et en vers, soit au sein même de la congrégation, soit dans les Académies dont on ne pouvait faire partie que si l'on était congréganiste⁴. Plusieurs de ces compositions en latin nous ont été conservées dans les œuvres poétiques du P. Denis Petau⁵. La confrérie avait aussi ses archives, où étaient naïvement transcrits les exploits mystiques des jeunes héros; ces traits édifiants et touchants, destinés d'abord à former des « traditions de famille, »⁶ étaient

1) Nous empruntons ces détails à une petite brochure, *Un écolier du XVII^e siècle*, Reuss, 1901 « d'après *Idea perfecti sodalis olim in praenobili adolescente Joanne Baptista a Schulthaus Tridenti spectata, nunc ad imi tandem proposita a Congregatione minore Tridentina Virginis Immaculatae Tridenti 1727*, (fragments de la biographie de J. Baptiste de Schulthaus élève des jésuites de 1635 à 1640). P. 3, 7. Une de ses distractions favorites était de peindre des images de la Vierge, et « la Vierge gravait son image dans le cœur de l'adolescent » (p. 8).

2) Le P. de Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, II, 146. Description d'un cortège (pièces justificatives, II, n° VIII, p. 224).

3) Carayon, *Histoire abrégée des congrégations*, (1863), p. 74.

4) *Ratio studiorum*. Règles de l'Académie, § 2; cf. § 7 « une fois au moins on célébrera une fête de la Vierge qui sera embellie par un discours, un poème, des vers affichés sur les murs, des emblèmes et diverses compositions remarquables... Cf. Règles communes aux professeurs des classes inférieures, § 5, § 7; cf. la prière du maître dans le *De Ratione docendi et discendi*, 2^e partie, ch. 1, De la piété, art. 1^{er}.

5) *Dionysii Petavii opera poetica*, Paris, Cra:moisy, 1620 (réimprimées dans le *Parnassus societatis Jesu, Francofurti*, 1654).

6) Le P. Prat, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus*, IV, 271.

quelquefois portés à la connaissance du grand public. C'est ainsi que le célèbre P. Coton conçut à Bordeaux le dessein d'un livre « qui offrirait aux cœurs les plus dévoués à Marie », pour employer ses propres expressions, « comme un bouquet spirituel formé des plus douces fleurs du jardin de leur auguste Mère »¹. Ces monuments littéraires expliquent que nous nous soyons arrêtés un instant à la vie religieuse de ces congrégations dont l'histoire et le rayonnement dans la société dépassent l'objet de notre étude. Aussi bien saint François de Sales², le cardinal de Bérulle³, Bossuet⁴, furent-ils de fidèles congréganistes, et c'est dans ces pieuses assemblées qu'ils puisèrent les premiers éléments de leur dévotion.

D'ailleurs la littérature mariale des Jésuites releva toujours de leurs Congrégations : nous ne parlons pas seulement des multiples manuels⁵ ou ouvrages d'exhortations attribués comme récompenses ou donnés en étrennes, comme le *Traité de l'Imitation de Notre Dame* du Père François Arias⁶ ou la *Couronne de Roses de la Royne du ciel* du P. Chifflet, mais aussi des œuvres plus « littéraires » du P. Binet, du P. Barry et du P. Poiré⁷. C'est d'après leurs traités que nous tâcherons de préciser les traits essentiels la dévotion des Jésuites à la Vierge.

II. — Elle est d'abord un appel constant à l'affection et à la tendresse. On pourrait croire que saint Anselme et saint Bernard avaient épuisé les gracieusetés et les gentilleses. Les

1) Prat, *Recherches*, IV, 271; cf. *Annales Congregationis sanctissimae Virginis Mariae collecti ex Annalibus societatis Jesu, Burdigalae*, 1624.

2) Hamon, *Vie de saint François de Sales*, 7^e édition, I, ch. III, p. 38.

3) L'abbé Houssaye, *Pierre de Bérulle*, I, 102.

4) Strowski, *Revue Bossuet*, 1901, p. 91.

5) Coster, *Libellus sodalitatis*, 1576 (9 traductions françaises de 1600 à 1629). Véron, *Manuale sodalitatis B. M. V.* 1610 trad. par Antoine Girard, 1651. Sur la littérature congréganiste, le P. Sommervogel, *Bibliotheca mariana*, ch. VIII, 147-169.

6) Entre autres nombreuses traductions nous avons consulté celle de 1618. Rouen (Arsenal, I, n. 7510).

7) Le P. Poiré écrivit la « Triple couronne » sur la demande « des confrères de la grande congrégation érigée en la noble ville d'Avignon ».

Jésuites s'étonnent au contraire que le pieux Bernard n'ait pas écrit « des choses mille fois encore plus douces »¹. Et de fait, les *Méditations affectueuses* du P. Binet, sont un tissu de caresses respectueuses, d'adorations câlines, de cajoleries d'enfant ; c'est une suite de vagues effusions qui servent de commentaires — combien candides ! — à de naïves gravures représentant la vie de la Vierge². La prière, ou plutôt le « colloque, »³ qui termine la méditation prend successivement la forme de la complainte, du désir sacré, de la plainte amoureuse, du désespoir, du transport, de la hardiesse sacrée, de la privauté innocente..... « Plorez, pleurez mes yeux, fondez vous tout en larmes »⁴. — « Mon Dieu ! mon cœur s'envole et mon âme s'échappe »⁵. — « Mourons, mon cœur, mourons, à quoi sert-il de vivre, puisque tous nos amours s'en vont voler au ciel et quittant cette vie nous laissent orphelins »⁶. Cette onction harmonieuse trouve même spontanément la mesure et la cadence du vers. L'enfance de la Vierge se prête surtout à ces familiarités pieuses. Le Protévangile de saint Jacques et la littérature mariale apocryphe en avaient, dès les premiers siècles, offert une abondante moisson⁷. Mais l'imagination du P. Binet crée à son tour. Avec une complaisance inlassable il nous donne le spectacle de la nativité de Notre Dame : « Que les anges sont aises, berçant et endormant cette petite princesse du Paradis ! Naissez, à la bonne heure, naissez ma petite princesse ! »⁸. — Les anges aiment à jouer avec elle : ils ont

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections de la S^{te} Vierge*, 1648 (1^{re} éd. : 1634), p. 580.

2) On n'a guère étudié l'imagerie religieuse au xvii^e siècle : elle fut pour les Jésuites en particulier un puissant moyen d'action.

3) Le P. Binet suit le conseil de saint Ignace en ses Exercices spirituels : « Pour le colloque je m'efforcerai de trouver les termes les plus affectueux et les plus tendres ».

4) *Méditations affectueuses*, p. 95.

5) *Id.*, p. 103.

6) *Id.*, p. 113.

7) Amann, *Le protévangile de Jacques (Étude sur les légendes mariales)*, 1910).

8) *Méditations affectueuses*, 7.

« le pan de leur robe plein de fleurs immortelles cueillies au Paradis, » et « apprennent cette petite fille à jouer dedans l'innocence, à manier des lys et à faire des couronnes et ne prendre des ébats innocents que dans le sein des vertus et des roses »¹. — Ils assistent à son mariage et « jettent à pleines poignées des lis et des roses blanches sur les nouveaux époux ». Le P. Binet ne s'étonne que d'une chose, c'est « qu'ils n'aient pas arraché quelques étoiles au firmament »².

Tout le temps, c'est cette préciosité et cette mignardise. La « royne du Paradis » est rarement majestueuse chez un auteur qui semble tenir la gageure de ne pas écrire une ligne sans employer le mot « petit ». La Vierge est « une petite fille, une tendre fillette, une petite créature, sa chère petite maîtresse, » et elle rapetisse tout ce qui l'approche. « Il me souvient que le *petit* Jean-Baptiste vous offroit quelquefois et au *petit* Jésus de *petits* présents innocents; derechef les pauvres bergers vous offrant un agneau et des *petits* paniers pleins de simplicité et de présents rustiques, vous les reçûtes pourtant d'un si bon visage qu'il sembloit qu'ils vous eussent donné l'Europe, l'Asie et l'Afrique.....³. »

Il est aisé de prévoir que ces puérilités s'accompagnent souvent du plus insigne mauvais goût : « Donnez-moi votre main, divin poupon, je vous dirai votre bonne fortune : je lis dans les traits de cette main que vous serez un jour un grand *larron* de cœurs. »⁴ Ou encore : « Que ne puis-je changer en deux colombes et mon cœur et mon âme pour les mettre en ce petit panier pour prêter à la Sainte Vierge la rançon de son précieux fils »⁵. Mais plutôt que de s'indigner de ces extravagances, il vaut mieux observer la tendance qu'ont

1) *Id.*, p. 10.

2) *Id.*, p. 22.

3) *Id.*, dédicace.

4) *Méditations affectueuses*, p. 42; cf. p. 90 : regrets de la sainte Vierge après la mort de Jésus « Où mettra-t on ce mort? Je ne vois point de tombeau préparé. Vierge sainte et sacrée, mettez-le dans mon cœur : aussi bien est-il de *pierre*... »

5) *Id.*, p. 55.

toutes les dévotions à « infantiliser » si l'on peut dire, les êtres sacrés ou divins.

Mais la tendresse va plus loin. Cette afféterie enfantine, excusable peut-être en un modeste ouvrage d'édification, se transforme dans un traité plus savant en une sorte de galanterie moins admissible. Dans le *Grand chef-d'œuvre de Dieu*, le P. Binet fait un long et complaisant récit « des faveurs dont la souveraine princesse du ciel comble ses bons serviteurs, » « des caresses qu'elle faisait à son petit Bernard », et il en trouve d'« un peu plus savoureuses » encore¹. C'est qu'en effet le terme de cette dévotion est l'amour. Marie est « une divine princesse, » dont « les yeux colombrins », « aux traits innocents » ravissent les cœurs². Qui dira jamais « les rayons admirables de cette transcendante beauté ? »³ « La grâce de Dieu s'estoit logée sur son visage, la modestie estoit sur le front, la douceur dans les yeux, la pudeur dans le vermillon de ses joues, la virginité dans la neige de son col »⁴. « Comment pourrait-on ne pas l'aimer avec une passion si sainte et si forte que nous ne saurions estre maîtres de nos cœurs, et nous ne saurions empêcher qu'ils ne nous eschappent et qu'ils ne se jettent à ses pieds pour l'admirer sans cesse ». « Ses regards sont des dards, ses dards sont des regards, et les uns et les autres sont des coups de tonnerre qui foudroyent tout ce qu'elle regarde, et il n'y a pas moyen de se défendre de cette puissance incroyable »⁵. Et pourtant, quelque vive que soit la tendresse du P. Binet, elle le cède encore à l'affection du P. Barry envers sa bonne mère : à tel point qu'un éditeur moderne de *Philagie* a cru devoir atténuer les excès de son langage : — « les amoureuses tendresses de son adorable bonté » deviennent « les affectueuses tendresses de son ineffable bonté » ; le P. Barry parlait ingénument des plus chers

1) *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu*, (édition de 1648) : p. 579, 588.

2) *Id.*, p. 220.

3) *Id.*, p. 219.

4) *Id.*..., p. 222, 94.

5) *Id.*, p. 268.

amants de la Sainte Vierge : ces dévots serviteurs ne sont plus aujourd'hui que des « amis » ¹. — Parmi les multiples dévotions que le P. Barry recommande, il en est une qui consiste à « donner des œillades amoureuses, en passant, aux images de la Mère de Dieu » ². En un mot, le répertoire de la galanterie romanesque et le vocabulaire « des amoureuses inventions » ³ lui sont familiers. Le P. Poiré, à son tour, n'échappe pas à ce bel-esprit, et ces trois apôtres⁴ d'une dévotion mariale « confite au sucre des douceurs » ⁵ répéteraient volontiers le mot de l'un d'eux : « Heureux saint Bernard qui porte... à bon droit... la qualité de son *mignon* » ⁶.

III. — Sensible, la dévotion mariale des Jésuites fut aussi imaginative. On connaît le rôle que saint Ignace fait jouer à l'imagination dans la pratique de l'oraison. Le chrétien se rendra présent à la pensée l'événement mystique comme s'il se passait sous ses yeux : il « construira » le lieu de la scène, en évoquera les personnages, et ces représentations animées, colorées, pittoresques, en fixant merveilleusement l'attention, soutiendront l'élévation pieuse. Faut-il méditer sur l'Incarnation ? On imaginera « l'immense étendue de l'univers habité partout de nations diverses ; dans un coin de cet univers, dans la province de Galilée, à Nazareth, une petite maison où demeure la Vierge » ⁷. Ainsi voyons-nous, avec le P. Binet, la

1) *Philagie ou le Paradis ouvert par cent dévotions...* 1638 (1^{re} éd. 1636) 20^e édition, par Darche, 1868.

2) *Id.*, (édition de 1636), p. 439.

3) *Id.*, p. 354. « Que l'amour est inventif, soyez ravie de l'amoureuse invention du dévot Marin. »

4) Poiré, *la Triple couronne*, 1634 (1^{re} éd. 1630) : La Vierge veille à l'avancement de ses favoris (III^e partie, ch. IV, 288-309) et « prend soin d'eux jusqu'aux plus petites choses » (*Id.*, ch. V, ch. VI).

5) Binet, *le Grand chef-d'œuvre*, p. 370.

6) Barry, *Philagie*, p. 398.

7) Exercices spirituels de saint Ignace, sur l'« aedificatio loci » ; cf. Joly, *La Quinzaine*, 15 sept. 1896 ; et le P. Watrigant, *La genèse des exercices de saint Ignace*. Amiens, 1897. Rappelons le rôle de cette représentation imaginative dans le culte : tableaux allégoriques et mystiques de Le Nobletz (1577-1651), l'apôtre du diocèse de Léon, qu'il remit au jésuite Maunoir.

Vierge en visite dans la famille de saint Jean ¹ ; ainsi nous la dépeint-il pendant son séjour au temple, avec une surabondance d'inventions menues. « Si elle file, c'est pour faire une petite robe à Dieu et l'habiller de ses livrées blanc et incarnat ; si elle brode, ce sont mystères et prophéties, et voilà une vierge qui porte le soleil dans son sein, voilà une fille qui a trois roys prosternés à ses pieds, voilà une grande croix de soie, de couleur de feuilles mortes, et je ne sais qui cloué la-dessus... ². »

Le tableau était commencé : le P. Poiré, malgré son propos délibéré de ne rien enjoliver ³, le continue, et donne libre carrière à son imagination fertile. Nul ne traduisit les conceptions surnaturelles en images plus concrètes, en scènes mieux agencées. Ici, il nous transporte au milieu des fiançailles et de la cérémonie nuptiale de la Vierge ⁴ ; là, il peint sous des traits horribles le péché originel et pense donner ainsi la preuve la plus saisissante de l'Immaculée conception, car Marie est au contraire toute beauté ⁵ ; puis il nous décrit en spectateur émerveillé la divine féerie de l'Assomption : l'entrée de Marie au ciel, le cortège des Bienheureux, leurs brillants costumes, les concerts angéliques ; il précise jusqu'au « protocole » même de la cérémonie : « toute la conduite de cet admirable appareil fut donnée au glorieux saint Michel comme au premier prince de la cour céleste, lequel pour rendre ce triomphe inimitable en toute façon divisa le ciel en deux bandes ou escadrons, dont l'un fut des Anges et l'autre

1) Binet, *Méditations affectueuses*, p. 110.

2) Binet, *Méditations affectueuses*, p. 18.

3) *La Triple couronne* est un copieux traité, composé selon un plan très rigoureux que le P. Poiré nous expose dans sa préface : il se recommande par l'érudition théologique et la gravité du ton ; le P. Poiré se défend de vouloir chercher « grans ornements pour enjoliver la besogne ; » « la simple représentation sera plus agréable au lecteur que toutes les curiosités ».

4) *La Triple couronne*, traité II, ch. v, 50-71.

5) *La Triple couronne*, 1^{re} partie, ch. viii, p. 125. « Il me semble voir un monstre horrible... repoussé hors de l'enfer pour infecter le monde avec sa puanteur. Il a cent testes..... (Cf. saint Ignace : *Exercices spirituels* : description de l'enfer où tous les sens sont intéressés).

des hommes, départant les unes et les autres en divers ordres, selon les diverses livrées qu'ils devoient porter et les qualités de cette Dame qu'ils devoient représenter. Les Anges marchaient les premiers sous le guidon de l'innocence;..... après tous ces esprits ailés, on voyait venir en très bel ordre les premiers fruits de l'Église naissante, je veux dire ceux qui étaient déjà montés de la terre au ciel et qui avaient commencé de remplir les sièges que l'ancienne rébellion avait vuidés. Les Vierges marchaient les premières et chacune avoit un lis blanc pour enseigne. Les Martyrs avaient, tous, les lauriers sur la tête..... Autant qu'il y avait de quartiers différents, autant remarquoit-on des chœurs de musique et de toutes sortes d'instruments concertés.. [Quant à Marie] vous l'eussiez vue avec son cher fils au beau milieu des troupes célestes ne plus ne moins que le soleil et la lune au milieu des étoiles ». Puis elle est reçue par la Trinité : « ce fut lors qu'elle fut colloquée en son siège royal et que les Anges se présentèrent file à file pour lui faire la révérence, pour jeter leurs couronnes à ses piés, et pour la reconnaître comme leur dame et souveraine ¹. »

Les Jésuites n'eurent point d'ailleurs le monopole de ce romanesque dévot. Les Dominicains, qui, dans leur déjà longue existence, avaient eux aussi creusé le dogme marial et commenté le culte de Notre Dame, n'enseignent pas alors autrement la manière de bien dire le Rosaire. « La fabrication du lieu sert de beaucoup pour arrester l'entendement dans l'enclos du mystère; » ¹ et donc « on s'imaginera la Vierge en sa chambrette toute solitaire ou prestant l'oreille à la salutation de l'ange, ou bien tenant le petit Jésus sur son giron », l'embrassant tendrement et le baisant amoureusement, selon que le décrit un de ses dévots :

1) *La Triple couronne*, 1^{re} partie, ch. XI, § 2, p. 222 sq.

2) Le P. Cavanac, *Les merveilles du sacré rosaire*..... (1629), p. 111.

Fichant ses chastes yeux sur les yeux de l'enfant,
 Allait d'un doux brasier sa poitrine eschauffant,
 Or embrassoit son col, ores baisait les roses
 Qui poignaient à demy sur ses lèvres escloses ¹.

C'est qu'en effet l'imagination se donne carrière dans le « merveilleux » chrétien ² du xvii^e siècle, — et de tout temps du reste —. En ces temps d'universelle Renaissance catholique la vie de la Vierge fut une source inépuisable de romanesques descriptions. Ainsi Platet de Saint-Mathieu nous donne la paraphrase d'un poème italien, *Le chapeau de fleurs de la glorieuse Vierge Marie* ³, où il montre Notre-Dame dans la sainte attitude de la prière : « Elle estoit resserrée en une si petite chambre qu'à peine y pourroit-on trouver autre lieu que celui de son lit et de son oratoire. Ses deux genoux estoient posés en terre, sa face en haut et les mains jointes levées au ciel. » Godeau compose sur l'Assomption de la Vierge trois chants de plus de deux mille vers, en strophes majestueuses de dix alexandrins souvent animées de la piété la plus fervente ⁴, mais toujours magnifiquement coloriées : l'entrée de Marie dans le ciel étale à nos yeux les classiques rubis et saphirs éclatants sur les portes, les prophètes sacrés « éblouissants en leurs robes blanches », « les séraphins voilés de leurs ailes ⁵ ».

IV. — Ce n'est pas pourtant que l'effort d'invention, déve-

1) Cavanac, *Les merveilles du sacré rosaire...*, p. 104.

2) Le P. Delaporte, *Le merveilleux dans la littérature française sous le règne de Louis XIV*, 1891.

3) Platet de Saint-Mathieu, *Le chapeau de fleurs de la glorieuse Vierge Marie*, paraphrase du poème italien de Capaleone Guelfi sur le Rosaire. Paris, 1612.

4) E. Faguet (*Revue des cours et conférences*, 1896, p. 352-358) en fait un grand éloge ; cf. Cognet, *Godeau*, 1900 : « Ainsi voilà un poème presque ignoré qui fait le plus grand honneur non seulement à Godeau, mais à tout le xvii^e siècle à qui on a si injustement reproché de n'avoir été ni épique ni lyrique » (p. 357).

5) Godeau, *L'assomption de la Vierge*, livre III, *passim*. Ces parties descriptives sont moins heureuses que les élévations sur les mystères, où Godeau sait exprimer les grandes idées mystiques dont l'Oratoire était coutumier (cf. livre I, strophe 6, p. 3).

loppé par les mystiques de ce commencement du xvii^e siècle dans la *description concrète* des mystères, ne s'exerçât aussi dans *l'interprétation symbolique ou allégorique* des données de la tradition. Le Moyen Age avait déjà comparé la Vierge à tous les phénomènes de la nature : la zoologie, la botanique, l'astronomie avaient également contribué au vocabulaire dévot de sa louange. Le P. Poiré et le P. Binet ajoutent encore au legs pieux de leurs devanciers. Ils enrichissent son parterre de nouvelles fleurs¹, car c'est surtout à la flore qu'ils empruntent leurs « similitudes ». Les fleurs ne sont-elles pas, selon l'expression du P. Binet, *les Vierges de nature*²? Notre Dame « est un jardin royal où le Saint-Esprit a pris plaisir de planter de sa propre main... des labyrinthes fleuris où, au lieu de fleurs odoriférantes, il a planté toutes les perfections en forme de fleurs éternelles et qui ne flestrissent jamais. Là vous voyez la virginité en la forme de lys, la pudeur en rose, le sacré soucy en soucy, l'humilité en nard, l'amour en girosole et le reste des grâces en un million de fleurs de mille et mille couleurs... »³. Ces *attributs floraux* sont même si nombreux qu'il était malaisé de choisir dans le pourpris voué à Notre Dame la fleur de prédilection qui la personnifiait le mieux. « Possible seriez-vous curieux de savoir quelle est cette fleur, si c'est un lis ou une rose, un œillet ou une violette, et en un mot de quelle espèce et de quelle nature elle est. A peine vous en puis-je dire autre chose sinon que c'est la plus belle de toutes les fleurs, la fleur des fleurs... D'assurer qu'elle soit une tulipe, une amarante ou un narcisse, c'est ce qui n'est pas sans difficulté, attendu qu'en matière de fleurs il y a presque autant d'affections différentes qu'il se trouve de diversités entre elles. Qui dit avec Esdras qu'il

1) Sur la flore mariale, cf. Huysmans, *La Cathédrale*, p. 282 sq.

2) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 91-92.

3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 273; cf. Binet, *De la dévotion à la glorieuse Vierge*, 1648 (1^{re} édit., 1634) . « Marie est le sacré cythise du ciel où repose le divin enfant, vraie abeille du Paradis » (p. 292).

n'est qu'un lis au monde, qui avec Pindare donne le prix à la rose, qui dit qu'il n'est rien de pareil à l'œillet... Disons mieux, et plus à propos, qu'Elle est une fleur qui, ensemble, est lis, œillet, violette, tulipe, anémone, hyacinthe, et qui contient en soy les beautés, les odeurs et les propriétés de toutes les fleurs du monde »¹. « Les fleurs en effet ont cela toutes en propriété... qu'elles flattent merveilleusement nos sens et par la beauté de leurs vives teintures et par la pointe de leurs soüeves odeurs. Mais comme la Rose tient l'empire sur toutes, aussi nous chatouille-t-elle plus que toutes et plus soüevement. »

Ici encore, du reste, il est juste de ne pas oublier, en décrivant l'effort des Jésuites, l'héritage de la mysticité dominicaine. Les disciples de saint Dominique ont la garde du Rosaire² dont les oraisons sont tout autant de « belles roses qu'ils cueillent et rangent en guirlandes et petits chapeaux de fleurs pour en couronner leur mère »³. Comme les Jésuites, ils sont de laborieux « jardiniers » qui assistent à l'éclosion des roses avec une gaité toute printanière⁴, d'experts « bouquetiers » qui « agencent industrieusement la gerbe mystique ». — D'autres fois, ingénieux joailliers,

1) Poiré, *La triple couronne*, 1^{re} partie, ch. XIII, p. 338-339, compare ensuite successivement la Vierge à la violette, à la rose, au glaieul... et souhaite « d'être une abeille pour voler incessamment autour d'elle ».

2) Sur le Rosaire, son origine, son histoire cf. Perdrizet, *Notre-Dame de Miséricorde*, bibliographie, p. 90-94; *Revue augustinienne*, 15 oct. 1909. Il faudrait étudier le rôle des Dominicains dans la restauration du culte marial en France au xvii^e siècle par leurs confréries du Rosaire et les ouvrages qui défendaient la dévotion du chapelet contre « les Mariomastiges. » « Le P. Cavanac reçut du ciel la même inspiration que notre Père Saint Dominique. C'est de prendre à cœur la dévotion du sacré Rosaire et, par l'explication des mystères compris en iceluy, faire cognoistre aux hommes ce que Dieu a fait et souffert pour eux. Cela réussit en partie selon son désir, notamment depuis qu'il eut mis en lumière ce livre des Merveilles du Rosaire tant bien receu de tous qu'il fut besoin de le remettre sous la presse plus de douze fois en fort peu de temps es meilleures villes de France » (Vie de Cavanac à la suite de l'édition des *Merveilles* de 1629, 514-562).

3) Cavanac, *Les Merveilles du sacré Rosaire*, p. 82.

4) Alar, *Les alimettes d'amour du jardin délicieux...* Valenciennes, 1617.

ils offrent à Marie des anneaux, des colliers, des diadèmes, des « rosaires de pierreries »¹ où leur science de l'allégorie lapidaire leur permet d'enchâsser de symboliques bijoux. « O Espouse, nous entourerons ton col de trois chaînes d'or, toutes greslées de pierres précieuses : la première d'émeraudes, la seconde d'escarboucles, la troisième de saphirs ». Les mystères joyeux sont ainsi symbolisés par « l'Émeraude verte ; » les douloureux, « signifiés par l'Escarboucle ou Rubis rouge ; » les glorieux « par le Saphyr pers couleur du ciel »².

Mais là encore les Jésuites ont colligé, synthétisé, perfectionné l'art de leurs précurseurs, et si l'on veut trouver une « somme » des parallèles les plus subtils et des adaptations les plus variées, c'est au P. Valladier, (jésuite, sorti de l'ordre) qu'il faudra la demander. L'univers entier sert d'emblème à la Vierge, depuis « les raretés de la terre » jusqu'aux planètes et aux étoiles³.

Maintenant qu'est-ce que les textes sacrés, qu'est-ce que l'Écriture sainte ont fourni à cette exégèse raffinée ? Il est très naturel de se le demander. Prenons le P. Poiré : sans doute il ne s'écarte pas, en principe, de la méthode orthodoxe des docteurs, qui ont recherché de bonne heure dans les textes bibliques le sens caché⁴. Mais les Jésuites, en cette investigation pieuse où les avaient précédés beaucoup d'autres commentateurs, se complurent ; ils renchérirent et l'allégorie dégénéra bientôt chez eux en rapprochements douteux et déconcertants, en analogies imprévues et forcées. Dans son désir d'interpréter la lettre jusque dans le moindre détail, le

1) Sur la joaillerie mystique, cf. Huysmans, *la Cathédrale*, p. 196 sq.

2) Cavanac, *Les merveilles du sacré rosaire*, p. 31.

3) Valladier, *Les parallèles et célébrités parthéniennes pour toutes les fêtes de la glorieuse mère de Dieu*, Paris, 1626. Ch. I. Parallèle du monde en général et de l'eau en particulier avec la Vierge ; Ch. II. Parallèle des raretés de la Terre, bois, métaux, or et argent ; Ch. III. Parallèle des villes, montagnes, pierres précieuses ; Ch. VII. Parallèle des cieux. Ch. IX. Parallèle du Ciel empyrée, etc...

4) Cf. par ex. Origène, *Περὶ ἀρχῶν*, liv. IV et saint Hilaire, *Commentaire sur l'Évangile de saint Mathieu*.

P. Poiré se laisse entraîner à des jeux d'esprit fort compliqués. Il ne se contente pas de rappeler délicatement les figures mortes ou vivantes, qui, dans la Bible s'adaptent à la personne de la Vierge : le buisson de Moïse, la baguette d'Aaron, la toison de Gédéon, l'arche d'alliance, la nuée d'Élie, le trône de Salomon¹, ou bien Ève, Sara, Rébecca², Marie sœur de Moïse, Jazel, Judith, Esther, Bethsabée, Abigaïl, Marthe, Madeleine. Il fait, en outre, de chacun de ces symboles une description minutieuse dont il applique tous les traits, un à un, à Notre Dame : « premièrement ce trône ancien fut bâti par le roi Salomon; secondement il fut fait d'ivoire seulement, le Saint-Esprit ayant voulu représenter par les trois belles qualités de l'ivoire qui sont la blancheur, la solidité, la froideur, trois rares propriétés de la très sacrée Vierge, sçavoir est son innocence, sa force et sa chasteté... » Et cette pédante exégèse se poursuit : « tiercement... quatrièmement... dixièmement... »³.

V. — Que dirons-nous dès lors des apologues étranges, des familiarités presque inconvenantes, des développements énigmatiques, des emprunts à l'antiquité païenne, en un mot de tous ces artifices de rhétorique dont l'éloquence de la chaire et la littérature religieuse firent un si fâcheux abus pendant la première moitié du xviii^e siècle? On aurait pu croire que la dévotion à la Vierge, faite de délicatesse et de pudeur, aurait préservé sermonnaires et écrivains de ces inconvenances de mauvais goût. Il s'en faut que cette espérance soit satisfaite. L'Épître au lecteur du P. Binet, dans son traité « de la dévotion à la glorieuse Vierge, » nous fait même concevoir de légitimes inquiétudes : « On dit que jamais l'eau ne se peut glacer (quelque cruauté de bise qu'on y

1) Poiré, *La Triple couronne*, 1^{re} partie, ch. III, § 2, 27-33 ; § 3, 33-36.

2) *Id.*, *id.*, § 4, 5, 6, 7.

3) Poiré, *La Triple couronne*, 1^{re} partie, ch. III, § 3, 33-36; cf. la description symbolique du berceau de la Vierge chez le P. Valladier (*Les parallèles et célébrités...* p. 59-92. Du berceau lui-même (p. 59-60) nous passons à l'« oreiller, » « aux langes et maillots, » « aux drappelets », etc...

donne dessus) si on coule dedans un peu de graisse de veau-marin : nos cœurs qui nagent dans les eaux de ce monde ne gèleront jamais de la gelée d'enfer si on y jette dedans un peu de dévotion à la Vierge Marie »¹. Puis, dans le cours de l'ouvrage, les grandeurs ou le rôle de Marie sont une occasion de rappeler Pallas, l'histoire du fils de Seleucus et de sa belle-mère Stratonice, l'empereur Decius et son fils, Scipion l'Africain, Octavius Balbus, les Sabines, la vestale Claudia² : « Quel mal y aurait-il quand je mettrais l'amour de la Vierge en parallèle (ah ! c'est trop peu) avec celui du bon Octavius Balbus ».

Le *Grand chef-d'œuvre* du même Père Binet nous réserve aussi des surprises impatientantes : « C'est une belle imagination de ceux qui disent que, qui veut bien vendre une esclave qui est enceinte, il faut évaluer le fils qu'elle porte dans son ventre et si on pouvait sçavoir que ce fils dût estre quelque chose de bien grand, il faudroit vendre cela autant que vaut la mère et autant que vaudroit le fils... Voulez-vous sçavoir combien vaut Nostre Dame enceinte de Jésus-Christ ? Certainement elle ne fut jamais esclave, mais elle fut bien fille des esclaves.... et Mère d'un fils qui fut vendu argent comptant... »³. Voici maintenant de quoi ravir les amateurs, — si nombreux dans le xvii^e siècle bel esprit et galant, — d'énigmes et de solutions curieuses et surprenantes, parce que tirées de très loin. Il n'y a qu'à parcourir les *Méditations affectueuses*⁴ ; mieux encore, tout un long chapitre du

1) *De la dévotion à la glorieuse Vierge*. Éptre au lecteur. *Ibid.*, p. 93.

« Il advient souvent que se battant un renard et un loup pour avoir quelque pauvre animal innocent tombé entre leurs dents, quelque Aigle survolant va fondre la dessus et l'enlève pour soy. Ce renard de monde et ce loup d'enfer sont souvent aux prises pour nous arracher nos pauvres âmes. Si cette Aigle royale, mère du divin aiglon Jesus Christ, survole d'un vol favorable et nous regarde de bon œil, pour moy je tiens pour tout assuré qu'elle nous enlèvera vers le ciel, malgré l'enfer et malgré le monde. »

2) *De la dévotion à la glorieuse Vierge*, 106-108 ; 114-115 ; 180-183 ; 239-244 ; 223-255...

3) *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 87.

4) *Les Méditations affectueuses* : voici quelques exemples :

« Qui aime le plus cette fille naissante, le Père, le Fils et le Saint Esprit ? »

Grand chef-d'œuvre : « Laquelle est-ce des trois divines personnes que Notre Dame aymoît le plus et se sentait plus obligée ? » : chapitre construit sous forme d'énigme. C'est un modèle de dissertation alambiquée : à tout moment l'auteur nous laisse croire que « la balance penche » en faveur du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit, quand tout à coup une objection pose à nouveau le problème : (« ouy, mais tout ce que le Fils a vient-il pas du Père ? ») et nous finissons par partager l'embarras du théologien : « où est-ce que cecy ira aboutir ? qui vive ? et qui emportera la palme ? Car il me semble que tous trois ont gagné et tous trois ont perdu et si nul n'a perdu et chacun a gagné, et le pauvre cœur de Notre Dame est bien en peine ». Une pensée de saint Bonaventure apporterait peut-être quelque lumière ou accroîtrait la difficulté. Le P. Binet nous en fait grâce « Je ne veux point y entrer, car je n'en sortirais jamais »¹.

VI. — L'extérieur même de cette dévotion mariale, sa forme littéraire ont pu déjà nous inquiéter quelque peu sur la valeur de la doctrine qui en est le fondement. Les Jésuites ont toujours professé, en théologie², le plus rigoureux conformisme, mais enclins aux effusions sentimentales et soucieux du problème pratique par excellence, celui du salut, ils parurent oublier la prudente réserve que leurs principes leur imposaient : trop d'éléments populaires, trop de superstitions cachèrent souvent dans leurs écrits la définition dogmatique.

Le rôle qu'ils font jouer à la Vierge dans l'œuvre de la grâce et du salut en est une preuve convaincante. Ils

(p. 5). « Qui l'épousera, le Père, le Fils ou le Saint-Esprit ? » (p. 27). « Qui des trois fait le meilleur accueil à la Sainte Vierge ? » (p. 117).

1) *Le Grand chef-d'œuvre*, ch. xi, ch. xv ; p. 213, p. 204, p. 214.

2) Cf. le précepte de saint Ignace « In theologia praelegendum esse sanctum Thomam » (lettre-circulaire du général Aquaviva publiée et traduite par Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, IV, 11-14) « Tâchons, même quand il n'y a aucun danger à craindre pour la foi et la piété, qu'on ne puisse pas nous soupçonner de vouloir innover quelque chose ou créer une doctrine nouvelle. »

endossent et acceptent sans restriction les hardiesses, si souvent déconcertantes, de la dévotion du Moyen Age à Notre Dame. Notre Dame est pour eux, comme pour les chanteurs des Puy, non seulement « une mère de douceur », mais une « mère de miséricorde » : c'est la Vierge pitoyable qui sauva Théophile¹ et les plus grands pécheurs. « La petite princesse » est aussi « l'empériere puissante des Anges et des Potentats du ciel »². « Si son Fils est le havre de grâce, elle est *l'ancre d'or* qui y affermit et accroche nos espérances flottantes »³. Le chrétien peut se ranger « sous la corsette blanche de cette brave amazone »⁴ et, « sous l'étendard blanc de sa protection, monter à l'assaut du ciel »⁵. Dans ces pensées et cette foi, le P. Binet se grise de visions guerrières : « nous aurons en tête de notre armée cette empériere toute armée du ciel, *encuirassée* du soleil, ne dardant que souffres et poudres : qui luy résistera ? »⁶ Son aspect seul arrête les flèches de la colère divine. Sous sa conduite le chrétien est sûr « de prendre la ville de gloire »⁷. Voilà une théologie un peu cavalière⁸, qui ne convenait pas du tout à Pascal : mais cet accent belliqueux ne rappelle-t-il pas la fameuse veillée d'armes par laquelle le chevaleresque Ignace de Loyola préluda à sa conversion dans la chapelle de la Vierge à Montserrat⁹ ?

1) Binet, *De la vraie Dévotion...*, 1624 (1^{re} éd., 1619) raconte l'histoire de Théophile dont se nourrit la piété des hommes du moyen âge (p. 19-20).

2) Binet, *De la Dévotion*, etc., p. 12, 41.

3) *Id.*, Épître.

4) *Id.*, p. 15.

5) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 521.

6) Binet, *De la Dévotion...*, p. 349.

7) Cf. Pascal, *IX^e provinciale*. « Qu'importe, dit le Père, par où nous entrons dans le Paradis, moyennant que nous y entrons, comme dit sur un semblable sujet notre célèbre P. Binet, qui a été notre provincial, en son excellent livre de la Marque de prédestination n° 31, p. 130 de la 15^e édition. Soit de bond, soit de volée, que nous en chaut-il, pourvu que nous prenions la ville de gloire ? comme dit encore le Père au même lieu. »

8) Cf. encore : « La vierge sacrée, nous voyant aller à la guerre, nous donne sa dévotion pour rondache » *De la dévotion*, p. 206 ; p. 270-273 ; 294-295 ; 349-350.

9) Joly, *Saint Ignace de Loyola*, p. 20.

Notre Dame est non seulement un « intrépide capitaine », mais aussi un irrésistible avocat : elle sauve les causes les plus désespérées : « Elle plaide si puissamment que... Dieu lui accorde tout ce qu'elle veut »¹. La raison en est simple. « Marie est l'espouse de la Trinité; elle a eu pour présent de ses fiançailles le Saint-Esprit et pour son douaire le Ciel avec le Paradis » ; « or une femme peut disposer de son douaire. »² « Trésorière générale de l'Épargne divine, Dieu luy a donné la clef d'or de tous ses trésors ». Elle n'en est pas avare, elle prodigue ses faveurs. Que si le pécheur rebelle les a dédaignées, il peut encore espérer en sa miséricorde. Le ciel est toujours ravi d'entendre « le sacré tonnerre de son éloquence foudroyante »³. Le pardon, pour le P. Binet comme pour les chrétiens du moyen âge, paraît le « fief » exclusif de la Vierge : il reste à Dieu la justice et la vengeance. Tout ce qu'on pourrait dire, semble-t-il, dans une théologie plus circonspecte, c'est que le coupable se tourne vers Notre Dame sans la crainte et le remords qu'inspire la vue d'un juge redoutable ; — et encore ce sentiment devrait-il s'accompagner de réserves ; — le P. Binet l'exprime à grand renfort de comparaisons qui l'exagèrent et d'antithèses qui l'adultèrent. Il y a une séparation des pouvoirs, un partage des droits entre Dieu et la Vierge, propres à alarmer justement les moins rigoristes chrétiens ». « Jésus veut damner et Marie veut sauver, la justice est du côté de Jésus, la clémence du côté de Marie : l'un montre le sang que cela lui coûte, l'autre son lait qu'elle distille jusqu'à la dernière goutte ; l'un allègue le droit et la loi, l'autre allègue les *passedroits* et l'amour. Dieu le Père est assis qui entend ces discours : le genre humain tremble prosterné devant le throsne, *la corde au col* et la torche au poing ; le cœur me frémit et la main me tremble écrivant cecy : croiriez-vous, Lecteur, que la bonne princesse gagne la cause et la nostre, et le *Fils est condamné aux dépens*,

1) *Méditations affectueuses*, p. 126.

2) Binet, *De la dévotion à la glorieuse Vierge...*, p. 127.

3) *Id.*, p. 24-26.

et qu'il luy en couste jusqu'à la dernière goutte, et par arrest il est dit que celui qui comme criminel devoit estre *justement* condamné au supplice éternel, sera *miséricordieusement* sauvé¹ ». De même le P. Binet fait sienne « l'amoureuse hardiesse de saint Anselme... cette proposition [qui] faict peur d'abord, mais [qui] est d'une valeur inestimable et d'une consolation très solide et très précieuse », à savoir que « *Dieu a son Livre, et Nostre Dame le sien aussi d part. Celui de Dieu a deux chapitres, l'un de justice et l'autre de miséricorde : celui de Nostre Dame n'est que de pure miséricorde : il n'y a là ni rigueur de justice, ny nulle loy de sévérité : c'est le Livre des grâces, où il n'y a nulle rudesse et nulle sorte de refus ;* »² c'est le livre de vie et c'est une vraie marque de prédestination d'y être inscrit³. « Quand le Verbe veut diluvier le monde... il ne prend conseil que du Père et du Saint Esprit, et il n'y a quasi que la justice qui prend ses conclusions contre les criminels. Mais quand Dieu veut sauver les hommes, il ne va point lire dans le livre de justice, mais dans le livre de vie de sa toute bonté, *il prend conseil de sa sainte Mère ;* c'est elle qui prend ses conclusions, et, comme son cœur c'est le cœur de la commisération, toujours elle panche du côté du pardon »⁴. Aux deux registres correspondent deux parlements, deux cours souveraines, l'une de la douce Justice, l'autre de Grâce et de pure miséricorde. « Or ce qui est fort consolatif c'est que de la chambre de Justice, il y a pouvoir d'appeler à celle de Miséricorde..., et, avec la revision du procès, d'ordinaire on emporte interprétation

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 673

2) *Id.*, p. 522. Cf. « Plusieurs eussent été et damnez et rayez du Livre de Dieu et de vie, s'ils n'eussent été couchez dans le livre de diamant de la Vierge Marie. » (p. 524).

3) Cf. le titre complet de l'ouvrage, *De la dévotion à la glorieuse V. M., vraie marque de prédestination*. — Une expression du même genre revient très souvent, (par ex. *Grand chef-d'œuvre*, p. 554) : Le chrétien, pour être sauvé « doit estre couché sur l'estat de sa maison royale, » ou encore (p. 515) : « estre au roolle des serviteurs de Notre Dame. »

4) *Le Grand chef-d'œuvre*, ch. xxviii, p. 546.

d'arrêt et entier gain de cause qu'on avoit perdue... *Interjettons appel...* »¹. Que ce conseil du Père Binet, cette procédure, ces plaidoiries, ce « parquet du ciel »² aient exaspéré les hérétiques et troublé les orthodoxes, on le comprendra aisément. Ces images matérielles étaient les expressions les plus déficientes des réalités mystiques qu'elles prétendaient traduire : cette opposition constante entre la Vierge et Dieu conduisait fatalement le théologien aux plus dangereuses affirmations.

Sans doute le P. Binet, le P. Barry lui-même n'oubliaient pas l'esprit de la dévotion : pour avoir droit à cette toute puissante intercession de la Vierge, on doit voir dans son culte autre chose qu'un ensemble de pratiques peu généreuses ou de « recettes » commodes. « Ne croyez pas que sous couleur de dévotion, j'ai envie de flatter les pécheurs et leur persuader qu'ayans mal vécu, il ne faut que lever les yeux à la Vierge..... (et) avec un *Ave Maria* gagner le ciel³. » « Il est malaisé d'aymer Marie sans aymer la sainteté⁴ ». Mais les miracles — complaisamment racontés — de son indulgence inlassable, de sa bonté si accommodante risquent fort de ne point incliner le pécheur à la vraie pénitence. Le catholique lecteur du P. Binet avait lieu de se défier de certaines formules que la faiblesse humaine peut trop facilement interpréter à sa guise : « Marie prend un plaisir ineffable de sauver les misérables pécheurs et les plus *abrutis* et qui sont entièrement *dégénérés en bestes*⁵. » Je ne vois pas, même en latin, cette inscription sur le socle de ses statues. Et si l'on se fait l'apôtre de dévotions faciles et multiples, l'inventeur de toutes les clefs qui peuvent ouvrir les cieux, on doit en accepter les risques et ne pas s'étonner de soulever l'indignation d'un Pascal⁶. Or, quelle ample « provi-

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 527.

2) *Id.*, p. 554.

3) *Id.*, *De la dévotion à la Vierge*, p. 186.

4) Barry, *Philagie*, au lecteur; cf. p. 42, p. 71.

5) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 550.

6) *IX^e provinciale*.

sion¹ » de menues pratiques offre au chrétien « Philagie!² » La mention « aisé à pratiquer » paraît être la marque du P. Barry³, et comme il excelle à faire valoir son procédé :

« Dites-moi, Philagie, qu'y a-t-il de si aisé que de dire cent fois le jour, tout doucement, en allant çà et là ou tout haut, étant en sa chambre... *Amo et volo amare Mariam.* »

« Si vous étiez amoureux du ciel, je tiens pour assuré que que vous donneriez les millions d'or, s'ils étaient en votre pouvoir, pour avoir cette précieuse clef. *Il ne faut point entrer en de si grands frais* : en voicy une, voire cent à meilleur compte, tout autant de saintes dévotions à la mère de Dieu que vous trouverez dans ce livret; ce sont autant de clefs du ciel qui vous ouvriront le Paradis tout entier pourvu que vous les pratiquiez⁴. »

Le bon Père prévient même les exigences de ces clients et connaît l'art de rendre faciles les dévotions malaisées. « Que craignez-vous en vous prosternant à terre? de salir vos habits?... Qui vous empesche de jester ce qu'il vous plaira à l'endroit où vous vous prosternerez, pourveu que vous vous humiliiez bien bas, qu'importe⁵ ». Si le pénitent est encore plus avare de tout effort, il trouvera au quinzième chapitre « trente dévotions à la Mère de Dieu en supplément de celles qui sembleront difficiles » : on ne saurait s'imaginer

1) Cf. du même P. Barry, *La provision spirituelle en méditations pour tous les samedis de l'année sur les plus beaux éloges de Nostre Dame*. Lyon, 1652.

2) Pascal (début de la IX^e provinciale) en énumère quelques-unes : saluer la sainte Vierge au rencontre de ses images, dire le petit chapelet des dix plaisirs de la Vierge, prononcer souvent le nom de Marie..... » Ajoutons de nombreuses oraisons jaculatoires et génuflexions.

3) Les ouvrages du P. Barry eurent un gros succès, en 1649, *Philagie* atteignait sa treizième édition. Son opuscule célèbre : « Pensez-y-bien ou moyen court, facile et assuré de se sauver », 1645, a gardé ce succès jusqu'à nos jours.

4) Barry, *Philagie* (au lecteur).

5) *Id.*, p. 113, cf. 178 : à propos de la dévotion qui consiste à « graver et former sur son cœur le nom de Marie » Je ne prétens pas que vous graviez « aussi le nom de Marie sur votre cœur : mais seulement avec le doigt à la « façon que vous escririez votre nom sur une table ou sur l'arène. »

plus de lésinerie ni un culte plus parcimonieux. — Il n'est pas jusqu'à l'éloge en apparence le plus désintéressé qui ne cache, lui aussi, une intention mercantile. Dans *la Magnificence de Dieu envers sa sainte Mère*, le P. Barry¹ décerne à la Vierge 1122 louanges comme il compta un jour 63 questions curieuses sur la Vie et la Bonté de Notre Dame. Voilà les imprudences et les excès, que devaient sévèrement juger Pascal et Bossuet, d'une sentimentalité religieuse inconsistante qui trop souvent réduisait la dévotion mariale à des pratiques destituées de vie intérieure².

VII. — Il serait injuste pourtant de ne point relever, au milieu des effusions enfantines, des subtilités ingénieuses et des calculs peu généreux, des idées mystiques que la raison catholique pouvait avouer sans scrupule. La prérogative ineffable de sa maternité divine fait à la Vierge une auréole de majesté : la bonne maîtresse, la mère indulgente est aussi un « chef-d'œuvre, »³ ou plutôt un essai fait par Dieu du chef-d'œuvre qu'est l'Homme-Dieu : « Le liseron fut un coup d'essai de la nature quand elle commença de faire le patron du lis : la Sainte Vierge n'est autre chose qu'un coup d'essai de Dieu, lorsqu'avec la nature il commença de faire l'essai d'un Homme-Dieu⁴. » Il y a là une idée intéressante de philo-

1). P. Barry, *La magnificence de Dieu envers Sa Sainte Mère*, déclarée par mille cent vingt et deux de ses Eloges et tiltres d'honneur, surpassant le nombre des Estoiles du Ciel... Divisée en 4 parties selon ses quatre qualités d'Aymable, d'Aymée, d'Amante et d'Amour. Lyon, 1641. Cf. Barry, *Paulin et Alexis*, deux illustres amants de la Mère de Dieu : 2^e partie. Lyon, 1656.

2) Nous ne souscrivons pas à ce jugement de Sainte-Beuve sur la portée des censures de Pascal au sujet de *Philagie* « les facéties badines, les jolies gâtés de la neuvième Provinciale sur la dévotion galante des Pères Barry et Le Moine et sur les gracieusetés du premier envers la bonne Vierge, s'attaquent bien moins en réalité à la théologie elle-même qu'à un reste de mauvais goût en belle humeur dont le digne évêque de Belley, tout à côté de saint François de Sales, nous a offert maint exemple. Pascal en ces endroits fait de la critique littéraire sans en avoir l'air. » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 127-128). C'est un peu trop négliger le scrupule surtout spirituel de Pascal.

3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge*.

4) Poiré, *La Triple couronne*, 1^{re} partie, p. 19.

sophe catholique. Devant les splendeurs de la Vierge mère de son Dieu, *Deipara*¹, le P. Poiré n'éprouve pas seulement un doux attendrissement, mais « l'ébaïssement² » qu'ont ressenti les plus graves docteurs. « Que je suis aise, s'écrie le P. Binet lui-même, de voir *accabler* mon esprit sous l'immensité des grandeurs de la Mère de Dieu,³ » et retenons cet aveu qu'on dirait d'un janséniste : « pour bien sçavoir [ce] que c'est d'estre mère de Dieu, il faudroit au préalable sçavoir [ce] que c'est [que] Dieu »⁴. — Le P. Binet développe aussi avec gravité le thème douloureux de la Compassion de Notre Dame : « C'estoit une martyre vivante : tout luy estoit un calvaire, tous les jours estoient des vendredi saints, sa vie une passion perpétuelle, et son cœur tous les jours estoit crucifié par les mains del'amour, *aussi grandes meurtrières que les mains de la mort* »⁵. L'expérience mystique n'est pas étrangère à l'auteur du *Grand chef-d'œuvre*, et après nous avoir décrit les états successifs d'une âme qui s'absorbe en Dieu, il nous montre en la Vierge le plus parfait exemplaire de la « vision unitive⁶ ».

Mais malgré ces sentiments plus relevés, malgré ces idées correctes et fécondes au point de vue théologique, malgré ces aperçus de la plus pure mysticité sur les communications ineffables de la Vierge et du Christ et « la dévotion intérieure de Notre Dame »⁷, — les Jésuites n'en restent pas moins, à ce commencement du xvii^e siècle, comme les propagateurs plus ardents que prudents d'un culte trop sentimental qui admet les puérités d'une sensibilité naïve, les écarts d'une imagi-

1) C'est le titre officiel de Marie et le nom courant qu'on lui donne dans la Compagnie ; cf. Canisius, un des célèbres théologiens jésuites, dont le fameux catéchisme fut traduit dans toutes les langues : *De Virgine Maria Deipara*, Ingolstadii, 1577.

2) Poiré, *La Triple couronne*, 1^{re} partie, p. 3-5.

3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 133.

4) *Id.*, p. 146.

5) *Id.*, p. 369. Cf. P. Richeome, *La sacrée Vierge Marie au pied de la croix*. Paris, 1609.

6) Binet, *Id.*, le chapitre xvii en entier.

7) *Id.*, p. 343.

nation aventureuse, les élucubrations subtiles d'une exégèse alambiquée, les témérités d'une effusion éprise de douceur et d'indulgence au détriment de la sévérité doctrinale, — sans parler de leur condescendance aux pratiques trop nombreuses et faciles qui exposaient le pénitent peu scrupuleux à oublier l'esprit de sa dévotion : car sous les fleurs, grondait souvent le courroux contre les protestants, ennemis de ce culte marial où les Jésuites, pour un peu, auraient vu l'essentiel du christianisme.

CHAPITRE II

Saint François de Sales et la Visitation

Le souvenir de saint François de Sales a certainement traversé déjà l'esprit du lecteur, et l'on s'est étonné peut-être que nous n'ayons pas commencé par lui. L'ordre chronologique le permettrait, sans compter que sa dévotion à la Vierge paraît, bien souvent, un legs pur et direct du moyen âge.

Pourtant, c'est à une autre vue que conduit l'examen des idées, sur ce point, de l'auteur de la *Vie dévote*. Certes, à s'en tenir aux apparences, la dévotion mariale est toute séraphique, fleurie et attendrie : mais ce serait trop rapidement conclure de la forme au fond, et je crains que Sainte-Beuve, sacrifiant un peu trop aux exigences du contraste qu'il établit entre Saint-Cyran et François de Sales, n'ait porté un jugement hâtif¹. La dévotion mariale du directeur

1) « Sainte-Beuve, *Port-Royal* (3^e édit.), Livre I^{er}, ch. ix, p. 233-234 ; cf. p. 232 : « Saint François de Sales eut, on le conçoit, un culte singulier pour la Vierge. Notre Dame, dont, chez les anciens Pères, il est moins souvent question, avait été la grande adoration, l'idéal chevaleresque et mystique du moyen âge.... Saint François de Sales autant que saint François d'Assise *était du moyen âge en ce point*. Son imagination chaste et vive avait besoin, pour se reposer, de cette figure céleste et souriante de la Mère de Dieu. »

de Philothée est non seulement une consolation pour le cœur, mais aussi un aliment pour l'intelligence : une doctrine grave, un enseignement substantiel, une mysticité profonde en sa passion, sont à la base de sa piété.

Dès sa petite enfance, il avait été un « enfant de Marie » : congréganiste zélé du collège de Clermont, membre de la confrérie du Rosaire¹, il rendait à la Vierge un culte ardent, et cette confiance dans le « soin » maternel de Notre Dame, resta toujours la note particulière de sa dévotion².

1) Saint François de Sales, *Œuvres* (édition d'Annecy), Lettres, IV, 76 et note 1. « Dimanche je fis un sermon du Rosaire parce que je suis de cette confrérie, il y a longtemps. »

2) *Bibliographie mariale de Saint-François* :

			Sermons	Pages
Défense de la Salutation angélique contre les hérétiques.	1595	VII	"	240-243
Sermons pour la Purification de la Vierge	1613	VIII	XCI	112-114
— — — — —	1616	VIII	CIX	176-177
— — — — —	1620	IX	XXVIII	250-265
— — — — —	1622	X	LIII	164-180
— pour l'Annonciation	1621	X	XLVI	41-60
— pour la Visitation	1618	IX	XIX	157-170
— — — — —	1621	X	XLVIII	61-77
— Notre-Dame des Neiges 5 août	1617	IX	XIII	90-100
— Assomption	1602	VII	LXI	439-sqq.
— — — — —	1612	VIII	LXXXIX	103-107
— — — — —	1614	VIII	XCVII	134-139
— — — — —	1618	VIII	CXLVII	376-378
— — — — —	1618	IX	XXI	178-191
— — — — —	1621	X	CLV	403-404
— Nativité de la Vierge	1614	VIII	XCVIII	139-146
— Présentation au temple	1617	IX	XVI	125-139
— — — — —	1619	IX	XXVI	231-239
— — — — —	1620	IX	XXVII	380-397
— Conception	1608	VIII	LXXIV	28-31
— — — — —	1622	X	LXVII	399-405
— pour la Pentecôte 6 juin	1693	VII		29-30
Introduction à la vie dévote	2 ^e partie, ch. XVI			
— — — — —	3 ^e partie, ch. V (l'humilité).			
— — — — —	Conclusion : Manière de réciter dévotement le chapelet.			
Traité de l'amour de Dieu. II, ch. VI — IX, ch. XIV.				
— — — — —	VII, ch. XIII : Que la Très Sacrée Vierge mourut d'amour pour son fils.			
— — — — —	(extrait du sermon de 1602 sur l'Assomption.)			
— — — — —	ch. XIV : Que la glorieuse Vierge mourut d'un amour extrêmement doux et tranquille.			

Cf. Ch. Clair : *La Vie de N.-Dame* tirée des œuvres du Bienheureux François de Sales. Paris, 1881.

« Toutes les fois que j'entre dans un lieu consacré à cette auguste reine, je sens par un tressaillement de cœur que je suis chez ma mère, car je suis bien le fils de celle qui est le refuge des pécheurs. » Il n'a jamais oublié qu'il lui avait attribué la délivrance « d'une fâcheuse tentation qui le molestait »¹, et en reconnaissance, il persévéra jusqu'à la mort à dire chaque jour le chapelet et à « le méditer en le disant ». Consacré prêtre le jour de l'Immaculée Conception, il est ému chaque fois qu'il parle de cet anniversaire², et quand les fêtes de Notre Dame approchent, il éprouve « un pressentiment de sa douce lumière »³. Sa prédication, ses entretiens, sa correspondance sont comme embaumés d'un parfum marial, et l'Ordre de la Visitation de Sainte-Marie, qu'il fonda avec sainte Chantal, fut destiné, on le sait, à honorer spécialement la Vierge. Les Visitandines en récitaient quotidiennement l'office⁴. Leur supérieure, Jeanne de Chantal⁵, orpheline dès le berceau, « ne connut point d'autre mère que la Très sainte Vierge et se voua à Notre-Dame pour être sa fille » ; mariée, elle lui recommandait « son ménage et ses affaires » ; visitandine, « elle inculqua tellement la dévotion de la Sainte Vierge à nos premières sœurs⁶ et en parlait si souvent aux malades... que, par un mouvement commun des petits enfants et du peuple, l'on nous nomma les Religieuses de Sainte-Marie, nom qui nous est toujours demeuré depuis ». Ces habitudes pieuses, com-

1) Sainte Chantal, *Œuvres*, 1874-1880, 8 vol., III, 102 (proposition pour la canonisation, art. V), cf. Camus, *Esprit de saint François*, 4^e partie, ch. xxvii.

2) *Œuvres*, Sermons, VIII, 28, ad festum Conceptionis Beatae Mariae et anniversarium meae consecrationis, 1608. — Cf. Lettres, II, 388.

3) Saint François, *Œuvres*, Lettres, IV, 344.

4) Saint François, *Lettres*, V, 39. Sainte Chantal, *Œuvres*, I, 141 ; cf. L'office de Notre Dame à l'usage des Visitandines. Poussielque, 1894.

5) Cf. *Œuvres* de sainte Chantal, tome I (*Mémoires sur la vie de sainte Chantal*, par Madeleine de Chaugy) et Bougaud : *Histoire de sainte Chantal et des origines de la Visitation*, 13^e édition, 1899.

6) *Œuvres* de sainte Chantal : Exhortations pour quelques fêtes et principaux temps de l'année ; 1^{er} samedi de l'Avent : Sur l'imitation de la sainte Vierge, II, 163 ; 2^e samedi, sur la pureté de cœur et la fête de l'Immaculée, II, 164. Pour

munes à saint François et à sainte Chantal, nous expliquent l'intimité de leur amitié mystique. La Vierge fut la patronne et la gardienne de ces blanches affections, si fréquentes au xvii^e siècle, dont l'existence même rendait à Notre Dame la plus discrète des louanges : — saint Vincent de Paul et M^{lle} Legras, M. Olier et Marie Rousseau, saint Pierre Fourier et Alix Leclerc, le cardinal de Bérulle et M^{me} Acarie, le P. Gibieuf et la mère Madeleine de Saint-Joseph, Saint-Cyran et la mère Angélique, le P. Yvan et la mère Madeleine de la Sainte-Trinité...¹ La dévotion à la Vierge est l'aimant secret qui rapproche ces âmes, le lien qui les unit, le rayonnement qui les illumine. Elle nous révèle le mystère de ces chastes liaisons et la fécondité de ces collaborations pieuses. L'échange incessant de mutuelles confidences, la fusion des efforts vers un même idéal de vie spirituelle entraîne, dans la correspondance de saint François et de sainte Chantal, l'emploi d'allégories dévotes ou le retour des mêmes formules : c'est surtout depuis 1605, c'est-à-dire depuis sa rencontre avec la baronne de Chantal, que saint François unit, dans ses salutations épistolaires, Notre Dame et Jésus² : « Vive Jésus et Marie »³, « tenons nous bien à Dieu et à sa sainte Mère »⁴. En revanche, sur les conseils de son ami, la baronne avait dressé en son intérieur un monastère dont la

la fête de la Visitation : Obéissance et modestie de la sainte Vierge, II, 201. *Œuvres*, I, 417. « Quand on lui parlait de la dévotion à la sainte Vierge et à saint Joseph,.. elle nous instruisait que la dévotion qui leur était le plus agréable, c'était l'imitation » ; cf. dans la *Vie des quatre premières mères* par Madeleine de Chaugy (Poussielgue, 1892) ch. xxxvi, p. 439 (dévotion à la Vierge de la Mère Marie de Châtel). Cf. *Œuvres* de sainte Chantal, I, Mémoires de la mère de Chaugy, 411-412.

1) Nous reviendrons sur ces amitiés dans le courant de notre étude et pensons qu'il y a un rapport entre le rayonnement du culte marial et le rôle croissant des femmes pieuses dans l'œuvre des grands réformateurs.

2) Comparer Saint François *Lettres*, II, 370, 389. « Dieu soit vostre cœur, vostre esprit, vostre âme » à *Lettres*, III, 115 (oct. 1605 « Je suis incomparablement vostre es entrailles du Filz et de la Mère ». La première conférence de la baronne et de saint François est du 5 mars 1604.

3) Saint François, *Lettres*, IV, 72, 164, 231 ; V, 100, 160, 323.

4) *Id.*, III, 312.

*sainte Vierge était l'abbesse*¹. Bien entendu, cette fiction se prêtait à bien des mièvreries sentimentales : « Que je vous souhaite en Bethléem maintenant auprès de votre sainte abbesse ! Demandez-lui son petit enfant, et l'ayant, dérobez lui secrètement une de ces petites gouttelettes qui sont dessus ses yeux. Ce n'est pas encore la pluie, ce ne sont que les premières rosées de ses larmes. C'est merveille combien cette liqueur est admirable pour toute sorte de mal de cœur »². Mais souvent aussi le « doux lait » de cette dévotion se change en un breuvage amer : « Ouy da, dit saint Pierre, il nous est bon d'estre ici à voir la Transfiguration, mais votre Abbesse n'y est point, ains seulement sur le mont de Calvaire où elle ne voit que des morts, des cloux, des espines, des impuissances, des abandonnements et derélictions... Aymez Dieu crucifié parmi les ténèbres. Dites : Il m'est bon d'estre ici : fayson ici trois tabernacles, l'un à Nostre Seigneur, l'autre à Nostre Dame, l'autre à saint Jean, — trois croix sans plus, — et rangés vous à celle du Filz ou à celle de la Mère votre abbesse, ou à celle du disciple... »³. Et ainsi l'on voit que toujours sous les dehors d'un mysticisme accommodant, saint François prêche un ascétisme sévère.

II. — La façon dont il représente et fait concevoir la Vierge offre le même mélange, inconscient, ou le même dosage, voulu. De même encore saint François s'attarde à nous décrire avec une grâce toute poétique et une vivacité pittoresque les premières années de la Vierge, sa présentation au temple, son voyage à Jérusalem. Il ne se fait pas scrupule d'imaginer Saint Joachim et sainte Anne veillant sur ses premiers pas avec une sollicitude attentive et il en fait le plus

1) Sainte Chantal, *Vie et Œuvres*, I, 411. Œuvres de saint François, *Lettres*, III, 46 (et note 2); III, 141, 145, 203, 212; IV, 108-109, etc.

2) Saint François, *Lettres*, III, 133.

3) Saint François, *Lettres*, III, 203; cf. III, 89 « Vivés, ma chère fille avec le doux Jésus et votre sainte Abbesse parmi les ténèbres, les cloux, les espines, les lances, les derelictions .. »; cf. sainte Chantal, *Œuvres* (Mémoires de la mère de Chaugy, I, 411); II, 55-57. Méditations pour la Solitude, 24°, « du séjour de la T. S. Vierge au pied de la croix... »

joli détail : « quand ils trouvoient quelque plaine, ils la posoyent en terre pour la faire marcher ; alors cette glorieuse infante du ciel eslevoit ses petits doigts pour prendre la main de son papa et de sa maman, de crainte de faire quelque mauvais pas ; mais soudain qu'ils rencontroyent quelque chemin raboteux, ils la prenoient incontinent dans leurs bras »¹. Il entend, il nous fait entendre le cantique que chantent les pèlerins avec « Notre glorieuse dame et mattresse » : « O Dieu, quelle mélodie ! Les Anges venoient pour entendre cette céleste harmonie ; ils se penchoient sur les balustres de la salle de la Hierusalem céleste pour regarder et admirer cette très aymable Pouponne »². Toutefois l'extérieur gracieux du mystère enveloppe une leçon salulaire que saint François n'omet pas de proposer à son auditeur. La Présentation de Marie est le symbole de l'oblation sans réserve que tout chrétien doit faire de son âme à Dieu³, et elle enseigne au religieux à renouveler ses vœux avec énergie⁴.

On peut trouver aussi que saint François, en ses heures de « tendreté », ne le cède guère au P. Barry courtisant sa divine mattresse. Le Cantique des cantiques n'a pas trouvé d'exégète plus raffiné, et la paraphrase du verset « *Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia inguentis optimis* », qui sert de texte à un sermon sur l'Annonciation, est une simple transposition de scène amoureuse. « Ce bayser, qui avait été si long-temps refusé et différé, fut accordé... à cette amante sacrée, Nostre Dame, laquelle mérite par excellence au-dessus de toutes les autres le nom d'Espouse et d'Amante. Il luy fut donné par le céleste Époux au jour de l'Annonciation que nous célébrons aujourd'huy, au mesme moment qu'elle eslança ce soupir très amoureux : qu'il me bayse d'un baiser de sa bouche ! Ce fut alors que cette divine

1) Saint François, *Œuvres* ; Sermon pour la Présentation (1617), IX, p. 133.

2) *Id.*, IX, p. 127.

3) *Id.*, même sermon, 3^e point.

4) A partir de 1615 la cérémonie de la rénovation des vœux pour la Visitation fut fixée à la fête de la Présentation (IX, 129-130).

union du Verbe Éternel avec la nature humaine, représentée par ce baiser, se fit dans les entrailles sacrées de la glorieuse Vierge¹. » Mais ce n'est point là une fade et banale galanterie : c'est le langage des mystiques, celui « de l'amour divin » passionné, qui, lorsqu'il veut s'exprimer, doit emprunter à l'amour charnel son vocabulaire et ses images². « La Sulamite, dit Renan, a pris le voile chrétien³. » Il faut donc se dégager de ces expressions trop sensibles pour découvrir, sous le symbole, l'union indissoluble de Jésus et de la Vierge, modèle achevé de l'union toujours imparfaite entre le Christ et l'Église, l'âme humaine et Dieu⁴. « C'étoit une liaison de tous les instants, de toutes les pensées et de tous les désirs. » « C'étoit en vérité deux personnes, Notre Seigneur et Notre Dame, mais en un cœur, en une âme, en un esprit, car si le lien de la charité lioit et unissoit tellement les chrétiens de la primitive Église que saint Luc assure qu'ils n'avoient qu'un cœur et une âme, combien avons-nous plus de rayson de dire et de croire que le Fils et la Mère, Notre Seigneur et Notre Dame, n'estoyent qu'une âme et qu'une vie. »⁵

Ne vivant que de la vie de son fils, la Vierge devait mourir de sa mort⁶. C'est *la conformité au Christ* qui explique sa com-

1) Saint François, *Œuvres*, X, p. 42 (25 mars 1621); cf. Plan d'un sermon pour la fête de l'Immaculée Conception, sur le texte : *Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia donec aspiret dies* ; « Vous voyez que je vay faire un discours tout d'amour (VIII, p. 28) » ; cf. Assomption (VIII, 103-107, texte : Cantique, III, 6 ; — Assomption (VIII, 376) texte : Cantic., VI, 9.

2) Sur le langage des mystiques, cf. Montmorand, *Érotomanie des mystiques*, Revue philosophique, 1903 (2), p. 382-393.

3) Renan, *Le Cantique des cantiques*, p. 141. L'exégèse allégorique du Cantique et son application à la Vierge est traditionnelle : on la trouve chez Origène, Theodoret, Saint Grégoire de Nysse, surtout saint Ambroise et saint Bernard dont les Sermons méditatifs sur le Cantique furent traduits par sœur Françoise Oudeau (religieuse du royal monastère de Saint-Louis de Passy) 1621-1623, 2 vol.

4) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VII, ch. 13, 14 : on voit la place que tient la Vierge dans une spiritualité qui a insisté surtout sur l'amour de *conformité* avec Dieu.

5) *Œuvres*, Sermons : Assomption (1602), VII, 443.

6) *Id.*, 450 ; cf. Assomption, 1618 (IX, 182).

passion au pied de la croix, sa langueur après l'Ascension, et son passage à la béatitude : « L'âme de Nostre Dame estoit jointe en parfaite union à la personne de son Filz, elle estoit collée sur elle, et, partant, les espines, les clouz, la lance qui percèrent la teste, les mains, les pieds, le costé de N. S., passèrent encores outre, et outrepercèrent l'âme de la Mère »¹. Après la passion, elle porta longuement cette plaie dont elle mourut : « O playe amoureuse, ô blessure de charité, que vous fustes chérie et bien aymée du cœur que vous blessâtes »². Les comparaisons, trop jolies peut être, avec le phénix ou la biche blessée par le veneur sont dans toutes les mémoires, mais ce que l'on oublie trop, c'est que, chez François de Sales, la dévotion à Marie, fut sous une enveloppe amène, une dévotion de mortification et d'amour métaphysique. Saint François en pressentit même le symbole destiné à un trop brillant avenir : le « Sacré cœur »³. F. Strowski signale justement l'influence de saint François de Sales sur tout le xvii^e siècle⁴, à qui le saint aurait appris la science du cœur et la tendresse : « Tout en respectant le caractère souverain de l'amour de Dieu, ne peut-on pas dire qu'en transportant ce sentiment des hauteurs du ciel sur la terre, les précieux n'ont pas changé la définition qu'on en pourrait donner. On aime la femme comme on aime Dieu »⁵. Je m'étonne que, pour préciser sa pensée, le délicat historien

1) *Id.*, 446.

2) *Id.*, 447. Le chapitre xiii du livre VII du *Traité de l'amour de Dieu* est extrait de ce sermon.

3) Les apôtres du Sacré Cœur aiment à citer la fameuse lettre du 10 juin 1611 (OEvres : Lettres, V, 63-64) : « Notre maison de la Visitation est par sa grâce asses noble, et asses considérable pour avoir ses armes, son blason, sa devise et son cri d'armes. J'ay donc pensé, ma chère mère, et vous en estes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'espines, ce pauvre cœur servant d'enclaveure à une croix qui le surmontera et sera gravée des sacrés noms de *Jésus et Marie*... car vraiment nostre petite Congrégation est un ouvrage du cœur de *Jésus et de Marie*. »

4) Strowski, *Saint François de Sales*, Conclusion.

5) *Id.*, p. 308.

n'ait pas songé à la Femme singulière dont le culte tempérerait l'austérité pieuse d'une ineffable douceur, la Vierge Marie. Sans doute, « être dévot, c'est aimer », mais n'oublions pas, dans le même sentiment et le même sens, l'équation trop ingénieuse de saint François : « aimer c'est Marie, Marie c'est aimer »¹.

III. — On devine déjà que saint François, moins « décidément optimiste en théologie »² que ne l'affirme Sainte-Beuve, ne partage pas pleinement, sur la miséricorde et l'intercession de la Vierge, les idées chères au moyen âge et endossées avec une singulière complaisance par ces jésuites que nous avons étudiés. Assurément il invite ses auditeurs à « ne pas contreroller avec leur petit entendement, quand l'Église donne à nostre glorieuse Maîtresse des titres excellents » « car il y a plusieurs noms qu'Elle n'a pas seulement en apparence et similitude, mais en vérité, comme Mère de Grâce, Mère de Dieu, et par conséquent Reyne des Anges et Impératrice du ciel et de la terre, Advocate des pécheurs, Mère de Miséricorde »³. Assurément il a su célébrer le triomphe et la magnificence « de cette glorieuse vierge qui surpasse en excellence les plus hauts séraphins »⁴; — mais avec un louable souci de ne pas offenser les consciences scrupuleuses, il explique et précise ces termes mêmes, sujets de controverses incessantes avec les protestants. « Le Sauveur est avocat de justice, car il plaide pour nous, produit nos pièces justificatives qui ne sont autres que sa rédemption. Mais la Vierge et les saints sont advocatz de grâce; ils supplient qu'on nous pardonne, et le tout par la passion du Sauveur; *ils n'ont pas* pour monstrier de quoy nous justifier... bref ils ne joignent pas leurs prières à l'intercession du Sauveur, — car elles ne sont pas de mesme qualité, — mais aux

1) Saint François, *Œuvres*, sermon sur l'Assomption, VII, p. 451.

2) Sainte-Beuve, *Port Royal*, I, 226.

3) *Œuvres*, Sermon pour la fête de saint Pierre, VII, 40.

4) *Id.*, Sermon pour l'Assomption, VII, 456, 440; cf. Assomption (1618), IX, 184; Présentation (1620), IX, 384; Lettres, V, 258.

nostres. Si Jésus Christ prie au ciel, il prie en *sa* vertu, mais la Vierge ne prie que *comme nous en la vertu de son Filz*, mais avec plus de crédit et de faveur¹. » Aussi saint François, après ces exactes distinctions et définitions, n'est-il point tendre pour ces chrétiens superstitieux « qui vont demander à une telle et si grande vierge des bagatelles, par exemple d'estre plus riche, plus belle, et semblables niaiseries »². Ce n'est pas que l'« entremise » de Notre Dame soit inutile : elle est, au contraire, autorisée, prescrite, par un commandement divin ; « le Sauveur a voulu et ordonné que nous nous servissions de son invocation » ; seulement, si le chrétien se doit adresser à elle, c'est « pour obtenir du Filz » non pas des dons spirituels, desquels ce n'est pas elle qui est la source, mais bien « le divin esprit ».

Quant au culte lui-même rendu à la Vierge, saint François voudrait que l'on se gardât « de deux hérésies contraires qui ont esté contre le juste honneur de Nostre Dame. L'une pour l'excès, qui nommait Notre Dame déesse du ciel et lui offrait des sacrifices, et celle-ci fut maintenue par les Collyridiens³. L'autre par le défaut, qui rejettoit l'honneur que les Catholiques font à la Vierge, et celle-ci fut des Antidicomarites⁴. Les folz tiennent toujours les extrémités et sont contraires ensemble. L'Église, qui va tous jours par le *chemin royal* et se tient dans le milieu de la vertu, remonstre aux

1) *Œuvres*, Sermons : pour l'Assomption, VII, 459 ; cf. Baillet : *La dévotion à la Vierge* (1693), p. 29 (édition de 1712) : distinction théologique entre le mérite « d'excellence » « de pleine condignité » et le mérite « de convenance » (de congruo). Cf. De la Broïse, *Vie de la sainte Vierge* (collection des Saints. Lecoffre, 3^e édit., 1904), p. 171.

2) *Œuvres*, Sermons : pour la Visitation, IV, 74. « Il n'y a point de doute que nous ne puissions demander à Dieu par l'intercession de Nostre Dame non seulement les biens spirituels tels que les vertus, mais aussi les temporels. »

3) Secte, dénoncée par saint Epiphane (*Haereses*, LVIII, LIX) et qui rendait à Marie un culte singulier, lui offrant un gâteau comme à une déesse.

4) Nom donné à des hérésiarques sectateurs de Paul de Samosate. Nestorius Jovinien, Helvidius au IV^e siècle, qui niaient la virginité perpétuelle de la Vierge ; cf. saint Jérôme, *Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae* (Migne, *Patr. lat.*, 23, 183-206).

uns que la Vierge est une créature, mais si sainte... qu'on ne peut bien aymer le Filz que, pour l'amour de luy, on n'ayme extrêmement la Mère... » Et aux autres elle dit : « Le sacrifice est le suprême honneur de latrie, qui ne doit être porté qu'au Créateur, et ne voyez-vous pas que la Vierge n'est pas la créatrice, mais une pure créature quoy que très excellente?... » Il ne faudrait pas conclure que l'hyperdulie mariale relègue à l'ombre l'adoration du Christ¹. Saint François répond à ce grief protestant. Notre Dame n'est pas une rivale pour son Fils², mais une humble servante qui protège le culte du Seigneur. « De la dévotion à Notre Seigneur naist tout incessamment celle de sa très sacrée Mère, et nul ne peut aymer *l'un sans l'autre* »³. Être dévot à Marie, c'est l'imiter, et réaliser le Christ en soi-même, en vertu de la liaison métaphysique de la mère et du fils : ce n'est pas porter un chapelet à la ceinture, et « en dire quantité sans faire autre chose ; »⁴ mais c'est pratiquer l'humilité et la charité, — dont la fête de la Visitation⁵ donne une si salutaire leçon, — l'obéissance à la volonté divine⁶,

1) *Œuvres*, Sermon pour l'Assomption (1602), VII, 458 ; cf. Sermon pour la Visitation (X, 72) « Aussi bien qu'on doive à la sacrée Vierge un culte et un honneur plus grand qu'aux autres saints, néanmoins il ne faut pas qu'il soit égal à celui que l'on rend à Dieu. Je dis cecy pour refuter l'hérésie de quelques-uns lesquels ont voulu soutenir qu'il la falloit honorer en la mesme façon que N. S., ce qui est faux, car on doit adorer Dieu seul... » La théologie catholique distingue, on le sait, le culte de *latrie* rendu à Dieu seul, le culte d'*hyperdulie* rendu à la Vierge, le culte de *dulie* rendu aux saints.

2) Cf. *Traité de l'amour de Dieu* cité par Camus. *Esprit de saint François* (IV^e partie, ch. xxv « Qui veut plaire à Dieu et à Notre Dame fait bien, fait très bien ; mais qui voudrait plaire à Notre Dame autant ou plus qu'à Dieu commettrait un dérèglement insupportable. »

3) *Œuvres*, Sermons, Notre Dame des Neiges, IX, 96 : « Ceux qui ne sont pas avortons du christianisme ayment ceste dame, l'honnorent, la louent en tout et partout ; Beata me dicent... » (Sermon pour la Pentecôte, 6 juin 1593, VII, p. 29).

4) *Œuvres*, Sermon pour l'Immaculée Conception, X, p. 405.

5) *Id.*, Sermon pour la Visitation (1621), X, p. 63 ; cf. X, 65, diatribe contre le « désir de paroistre » (X, 68) ; cf., sermon pour la Purification, IX, 252-255.

6) *Id.*, Sermon pour la Purification, IX, 257 sq., (2^e point) ; pour la Présentation, IX, 394 sq.

— qu'enseigne au chrétien la Purification de Marie ; — la patience et la bonté, vertus humbles mais solides, qualités essentielles de la vraie dévotion, qui n'est pas un rêve héroïque de perfection inaccessible, mais une lente ascension spirituelle dans le train ordinaire de la vie. D'ailleurs, de ces fruits moraux de la dévotion bien entendue à la Vierge, l'existence cachée de celle-ci, autant que les textes bibliques en parlent, n'est-elle pas l'image ? Notre Dame fut « une très parfaite religieuse ». Voici sans doute la « chambrette » de la Vierge qui, chez saint François de Sales, réapparaît ; mais sur un autre ton que chez les imaginatifs jésuites dont nous citons tout à l'heure les petits tableaux. « Marie fut trouvée toute seule dans sa chambrette quand l'ange la vint saluer : ... les Religieuses que font-elles autre chose sinon de se tenir dans leurs chambres ? »¹. Elle en eut toutes les vertus sans en porter le nom². Protectrice spéciale des Vierges, « cette grande doctoresse » les guide encore dans les voies de la Contemplation, dont « elle a puisé la science dans le cœur même de son fils »³.

Quand nous retrouverons ces idées chez les auteurs mystiques que nous allons étudier maintenant, nous nous rappellerons que saint François de Sales les avait indiquées. Sans doute sa piété abonde et surabonde en onction, en tendresse filiale et en poésie gracieuse. Extérieurement elle ressemble souvent à celle des Jésuites ; cependant elle a plus de réserve ; elle a cette prudente et pratique sagesse dont l'Oratoire, le Carmel et les premiers Jansénistes allaient suivre les indications pour s'élever à une dévotion plus robuste, dégageant des liens, — des bandelettes du moyen âge, — ce culte de la Vierge, qui est une des conséquences logiques du dogme catholique.

1) *Id.*, Sermon pour l'Annonciation, X, 49.

2) *Id.*, X, 57 ; cf. X, 60 « il y a quelques docteurs qui tiennent qu'elle a institué des congrégations de Filles et qu'estant allée à Ephèse... elle en dressa une à laquelle elle donna des Règles et Constitutions. »

3) *Id.*, Sermon pour l'Annonciation, X, 49.

CHAPITRE III

L' Oratoire : Bérulle

I. — Le renouvellement de la dévotion à la Vierge fut l'œuvre d'une congrégation dont on a récemment mis en lumière le rôle dans l'épanouissement de la vie religieuse en France au xvii^e siècle : l'Oratoire, fondé le 10 novembre 1611 par le Père de Bérulle sous les noms de Jésus et de Marie ¹. Le réveil du sentiment religieux à la fin du xvi^e siècle se manifesta en partie par un retour à la vie intérieure. Des âmes délicates, à qui la puérilité de certaines effusions sentimentales était suspecte, se mirent à puiser dans la méditation quotidienne des vérités de la foi la doctrine grave et austère qui nourrissait leur piété. L'adoration remplaça la familiarité. Ces âmes eurent entre elles un air de ressemblance : il exista une teinte spéciale de dévotion, une nuance « oratorienne, » que la sévérité janséniste adopta en la faisant plus sombre. L'établissement des Carmélites en France ², et leur rapide

1) Les armes de la congrégation furent les noms de Jésus et de Marie entourées d'une couronne d'épines (Helyot, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, 1727, VIII, 6^e partie, ch. viii, p. 63). En 1625, l'Oratoire comptait déjà 50 maisons et de nombreux collèges. Cf. *L'Oratoire en 1626-1627*, de l'abbé Houssaye, III, 228 sq. On ne saurait trop recommander l'ouvrage de l'abbé Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites (1575-1611)*; *Le P. de Bérulle et l'Oratoire (1611-1625)*, *le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*. 3 vol. 1872-1875; on se mettra en garde cependant contre la tendance au panégyrique.

2) Le 15 octobre 1604, date de leur entrée à Paris; les principaux auteurs de cet établissement furent le P. de Bérulle, M^{me} Acarie et les assidus de son cercle, dom Beaucousin, M. de Bretigny, Gallemant; Asseline, qui prit, en 1605, l'habit des Feuillants sous le nom de frère Eustache de Saint-Paul; Duval, docteur en Sorbonne... (Cf. *Chronique de l'Ordre des Carmélites*, 1846, tome I. Cf. E. de

extension¹, la réforme de Port-Royal commencée en 1608 par la mère Angélique Arnaud sont, entre beaucoup d'autres, des manifestations de ce même esprit qui retint souvent saint François de Sales aux fameuses réunions du cercle Acarie. Bérulle s'efforce de réaliser dans sa piété l'union de la raison et du cœur. « Aux scolastiques il emprunte la précision des termes, l'exactitude de l'analyse, la logique des déductions ; aux Pères il demande la flamme, l'onction et la doctrine de la Vie². » C'est dans une contemplation savante qu'il trouve l'aliment de ses élévations mystiques, mais il sait éviter la sécheresse de la ratiocination dogmatique : sa science se tourne toujours à aimer. Entre tous les mystères, celui de l'Incarnation fut pour lui une véritable hantise. Il mérita d'être appelé par le pape Urbain VIII « l'apôtre du Verbe Incarné ». En février 1623, il publia les *Discours de l'Estat et des grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité*, traité de l'Incarnation « où les sentiments mystiques se greffent sur la doctrine de saint Thomas comme on voit des fleurs délicates s'épanouir sur un arbre au tronc noueux et fort »³. Adorer le Verbe, c'est considérer Jésus en lui-même⁴, dans sa *relation* filiale avec le Père Eternel, et dans l'hommage que rend à l'essence divine son humanité sainte. Cette liaison fait toute la noblesse de la condition mortelle de l'homme appelé, comme membre du Christ, à consommer en lui la divinité. Les prêtres sont de nouveaux « oints » que la grâce sacerdotale élève, à l'exemple du premier prêtre, de « Jésus pontife, » au ministère de la souveraine adoration. Aussi la Congrégation de l'Oratoire était-elle spécialement vouée à « l'état divinement humain » de Jésus dont elle célébrait la

Broglie, *Marie de l'Incarnation* (Madame Acarie) p. 100-104 (collection des saints). Sur le cercle Acarie, cf. Houssaye, I, ch. VIII, 200-221.

1) Premières fondations : Pontoise, 15 janv. 1605, Dijon, 28 oct. 1606, Tours, 1608, Rouen, 1609 ;... en 1667 on comptait 63 maisons.

2) Abbé Houssaye, *Vie de Bérulle*, II, 249.

3) R. P. Sernin Marie de Saint-André, *Vie du vénérable frère Jean de Saint-Samson*, 1881, p. 194 sq.

4) Beaucoup plus qu'en ses opérations ou en ses bienfaits.

solennité le 28 janvier¹. Or cette liaison de l'homme à Jésus-Sauveur et du ministre sacré à Jésus-prêtre, nous en trouvons l'exemplaire chez celle qui, mère du Christ par la chair et par l'esprit, a vécu avec lui dans une société intérieure, condition même de la résidence en Dieu : « Au regard de Jésus est donc indissolublement lié le regard de Marie en ses grandeurs ou plutôt en l'état de sa maternité divine, cause première de tous ses privilèges ». C'est ainsi que le traité sur les grandeurs de Jésus s'accompagne, dans les conceptions de Bérulle, de toute une théologie mariale².

Cette pénétration donnait, on le comprend aisément, au culte de la Vierge, une base solide pour des développements futurs. « Jamais, dit l'historien de Bérulle, on n'avait lié les âmes à elle avec un sentiment plus profond de ses droits fondé sur une conception plus haute de sa dignité, et cela, non plus simplement dans des effusions du cœur, mais dans des discours pleins de raison, de doctrine, et dont l'hérésie même ne pouvait ébranler les assises sans nier ses propres principes, car avec une inexorable logique, il ramenait toujours tout à l'unique fondement du Verbe Incarné³. » C'est vers la même époque qu'une mystique trop oubliée du xvii^e siècle, Jeanne de Matel (1596-1670), « la voyante du Verbe Incarné, » fonde à Roanne sa Congrégation⁴, et, « théologienne éloquente et subtile, »⁵ enrichit, elle aussi,

1) Je résume le deuxième discours, IV, 163-166 (je cite les œuvres de Bérulle d'après l'édition Migne, 1856). Cf. *Œuvres de piété*, 87. Col. 1070-1072. Cf. aussi : dans l'édition des *Œuvres du cardinal de Bérulle* donnée en 1614, par le P. Bourgoing, une excellente introduction reproduite par Migne, sur la doctrine du fondateur de l'Oratoire.

2) Dans notre exposition nous utiliserons aussi la *seconde partie des discours de l'Estat et des grandeurs de Jésus* en laquelle commence la vie de Jésus, Paris, 1629; nous citerons d'après l'édition de Migne.

3) Houssaye, II, 254.

4) Ses ouvrages demeurent inédits : Hello en a publié des extraits (1870). L'abbé Penaud, dans la *Vie de la Vénérable Jeanne de Matel*, Paris, Lecoffre, 2 vol., 1883, a plus complètement exploré les manuscrits et en annonçait une édition.

5) Huysmans, *la Cathédrale*, p. 138. et p. 47. Huysmans eût voulu remettre cette mystique en honneur.

de la méditation de ce mystère son ardente piété envers Marie.

II. — Ne croyons pas d'ailleurs que Bérulle et les oratoriens fussent moins prodigues des pratiques pieuses que les jésuites et les dominicains. Ce serait mal connaître le « congréganiste » qui, au collège de Clermont ornait et balayait la chapelle de Notre Dame¹, — le fondateur qui, confiant en la mystérieuse intervention de la Vierge dans les entreprises humaines, envoya à Lorelle deux oratoriens mettre la congrégation naissante sous sa protection² et conseillait aux supérieurs d'adresser à Marie, dans leurs difficultés, « des prières extraordinaires », en vertu de cette conviction, ancrée en lui, que « c'est un des pouvoirs annexés à la souveraineté de la Très Sainte Vierge de dissiper les nuages qui s'opposent aux desseins et aux œuvres de son fils sur la terre »³. Nourriture de l'activité chrétienne, selon Bérulle, la dévotion à Notre Dame est aussi, dans sa pensée, une réponse à l'hérésie : « Il semble que Dieu ait agréable que le triomphe de l'Église contre l'hérésie moderne commence par sa Très Sainte Mère, combattue par icelle qui ira la terrassant en toutes ses parties⁴ ». Et voilà pourquoi il établit à Saumur une confrérie fameuse, dans l'église de Notre-Dame-des-Ardilliers, qui fut confiée à la garde des Oratoriens⁵, — consacre spécialement certaines maisons à la Vierge comme celle de Notre-Dame-des-Grâces en Provence⁶, — institue la fête des grandeurs de Marie, paral-

1) Houssaye, *Vie de Bérulle*, I, 102 ; cf. Cloyseault, *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren*, 1882, p. 81 : « Il ne sortait jamais de la maison pour aller en ville qu'il ne s'offrit à J.-C. devant le Saint-Sacrement et ensuite à la Vierge dans sa chapelle et, quand il retournait, il rendait à l'un et à l'autre les mêmes devoirs. »

2) Balterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, (par l'abbé Ingold), 1902, I, 74.

3) Bérulle, *Œuvres* (Migne) col. 1475.

4) *Œuvres*, (œuvres de piété, 93), col. 1102 : Desseins de Dieu sur la dévotion de l'Église à la Vierge et pourquoi la Vierge est appelée communément Notre-Dame.

5) Petite bibliothèque oratorienne, 1^{re} série, III, *L'Église de Notre-Dame-des-Ardilliers de Saumur* ; Hamon, *Notre-Dame de France*, IV, 274 sq.

6) Fondée en 1599, elle se réunit en 1614 à l'Oratoire de Paris : Bérulle

lèle à la solennité de Jésus¹, multiplie enfin, dans ses lettres aux Carmélites² et dans les ordonnances³ qu'il leur laissait à l'issue de ses visites⁴, les conseils et les obligations précises au sujet de la dévotion à la Vierge. Mais ces pratiques seront « *intérieures et spirituelles, aucunement extérieures et sensibles* »; chaque Carmélite aura soin « de choisir un temps exprès et un lieu propre pour faire cette action avec récollection et disposition et d'y adjoindre quelques prières vocales, bien que brièves, à cette intention »⁵. Cette dévotion, « qui sera grandement cultivée et soigneusement entretenue dans les âmes, » il ne songe pas à la représenter comme une province isolée dans le royaume de la piété chrétienne : la pratique quotidienne et la méditation mystique se rejoignent. « Jésus et Marie sont si étroitement liés ensemble que nous ne devons point les séparer en nos dévotions »⁶. « Jésus et la Vierge », « Jésus et sa sainte Mère, » sont des expressions qui reviennent constamment sous sa plume, car sa réflexion unissait toujours ces deux concepts.

(lettre 23 juin 1614) « tenait à bénédiction que la première maison que se liait avec la sienne fût spécialement dédiée au culte de la Vierge ».

1) Elle se célébrait le 17 septembre.

2) Lettres aux religieuses de l'ordre de Notre-Dame du mont Carmel, Paris, 1628. *Œuvres complètes* (Migne), col. 1331-1452.

3) Ordonnance portée dans une visite à un monastère de Carmélites en 1615. Ordonnance faite dans une visite à un couvent de Carmélites en 1618. *Œuvres complètes* (Migne), col. 1312-1332. Cf. « Ordonnance de la première visite que j'ai faite dans ce monastère de Paris dit de l'Incarnation qui fut le 18 août 1614 » (Houssaye, II, 102, note 2). Bérulle ordonne des prières, des jeûnes, des communions, des oblations en l'honneur de Marie, le *silence* à l'imitation de Marie (col. 1316).

4) Il ne faut jamais oublier que l'histoire du Carmel et celle de l'Oratoire sont parallèles; le P. de Bérulle était général de l'Oratoire et visiteur général du Carmel.

5) *Œuvres* (Migne) ordonnance de 1615, col. 1313.

6) *Œuvres*, col. 457 « Parler de Marie est parler de Jésus et honorer Marie, c'est honorer Jésus, et même c'est honorer Jésus au plus grand de ses œuvres. » Formules épistolaires : « Jésus et sa très sainte Mère soient avec vous pour jamais » (col. 1372). « Je suis au fils et en la Mère Votre... » (col. 13771). Cf. col. 1359 : « Je vous souhaite l'esprit de la Vierge, mère de Jésus et l'esprit de Jésus son fils et fils de Dieu tout ensemble. »

III. — Tout d'abord à l'idée d'homme-Dieu correspond aussitôt celle de « Mère de Dieu » : sans être insensible à la tendresse affectueuse que le souvenir de la crèche imprime dans les cœurs, Bérulle s'attache plutôt à analyser l'idée de maternité divine, et à mettre en lumière la grandeur, la dignité suprême qui doit résulter rationnellement de cette qualité de « Mère de Dieu »¹. La méthode habituelle qui le guide en ses méditations consiste, soit à mettre en parallèle les prérogatives de la Vierge avec celles de Dieu, soit à « en-châsser »² un de ses attributs dans une série d'attributs divins. Ainsi il y a trois « fécondités » divines : « la fécondité du Père éternel engendrant son Fils dedans soi-même, son Fils égal à lui, éternel comme lui et Dieu comme lui ; — la fécondité du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit et terminant en la divinité les émanations divines ; — la fécondité de la très Sainte Vierge engendrant nouvellement le même Fils unique de Dieu et produisant un homme-Dieu au monde »³. Cette fécondité de la Très Sainte Vierge est associée et comparée à la fécondité divine : « Le Fils unique de Dieu, ayant à naître une seconde fois, est naissant *par amour* en la Très Sainte Vierge de la substance de la Vierge, comme il est naissant *par la connaissance* au sein du Père de la substance du Père »⁴. Notre auteur décrit longuement les qualités, les résultats de ces deux émanations semblables, la *paternité* divine et la *maternité* divine : « en l'une sont encloses toutes les merveilles de la naissance divine du Fils de Dieu, en l'autre sont comprises les merveilles de la naissance humaine de ce même Fils de Dieu ». Or la maternité de la

1) « J'ai peur ici qu'il y en ait qui parlent et pensent si bassement d'un sujet si *digne*, en un œuvre si proche de Dieu et si supérieur à la nature. Ils ne regardent presque que *la nature*, comme esprits bas et bien différents de cet ange lequel ne parle que de moyens divins, de la vertu du Très-Haut et de l'environnement du Saint-Esprit » (*Œuvres*, col. 471).

2) L'expression est de Bérulle, col. 450.

3) *Œuvres*, col. 372.

4) *Id.*, col. 373-374 : le développement parallèle se poursuit non sans quelque prolixité, mais en se précisant davantage.

Très Sainte Vierge prend son origine, son lustre et son autorité de la paternité divine de Dieu le Père : « Que dirai-je de vous, ô Vierge sainte ? Dieu vous fait mère de celui dont il est père ! Dieu vous élève et en la terre il vous fait mère sans père de celui dont il est au ciel le père sans mère »¹. Le Verbe aurait pu venir sur la terre « par voie de grandeur et de puissance et non par voie de naissance et d'enfance ». Jésus ne serait point alors Fils de l'homme et la Vierge ne serait point la Mère de Dieu : et ainsi, « cette qualité de mère de Dieu n'a son existence que dans le mystère de l'Incarnation et a sa dépendance dans le Verbe Incarné et dans le Verbe Incarné par naissance »². Que maintenant, descendant de ces affirmations et déductions singulièrement abstruses, Bérulle revienne à Nazareth, à Bethléem, l'humble étable ne pourra plus être, pour lui, un simple thème d'attendrissement : elle sera un sujet de méditation et d'admiration métaphysique³ : « O Trinité, je vous adore et en vous même, et en vos œuvres, et en cet œuvre de vos œuvres. Je vous adore et dans les cieux et dans Nazareth. J'adore votre sacrée solitude, et je l'adore en votre Essence et en la cellule de Marie⁴. »

IV. — Marie est mère de Dieu : qu'est-ce à dire ? Et quel est le sens, dans l'ontologie divine, des « secrets quise passent dans le corps immaculé de la Vierge sainte ? » Cela est à dire que « Dieu veut habiter en elle d'une façon éminente et singulière »⁵. C'est bien en effet un ineffable repos, analogue à son repos éternel au sein du Père, que Jésus goûte en Marie.

1) *Œuvres*, col. 375.

2) *Id.*, col. 376.

3) *Id.*, col. 377. « S'il m'est permis de comparer ce qui est incomparable, il me semble que je trouve et adore une plus grande puissance en sa naissance qu'en sa souffrance, en la crèche qu'en la croix, en Nazareth qu'au Calvaire. Car la puissance du Calvaire et de la Croix fait des *enfants adoptifs* de Dieu, mais l'œuvre de Nazareth et de l'étable de Béthléem fait une *mère de Dieu* ». Le mystère de l'Incarnation semble ainsi l'emporter, à ses yeux, sur celui de la Rédemption.

4) *Œuvres*, col. 466-467.

5) *Id.*, col. 378.

Ainsi conçue comme une mystérieuse convenance de l'Être divin, la « résidence de Jésus en Marie » fut une des plus tendres dévotions de l'Oratoire¹ : en devenant Mère de Dieu, la Vierge « est un ciel en la terre et un ciel *animé*, un ciel que Dieu a fait pour porter un soleil plus luisant que celui qui nous éclaire. Un ciel *nouveau* pour une terre nouvelle et un ciel empyrée où reposera dans peu une gloire plus haute que celle des bienheureux »². La Vierge est donc un « paradis »³, que Bérulle compare au paradis terrestre préparé autrefois pour Adam : mais ce nouveau paradis, « préparé à Jésus », est d'autant plus sublime que l'œuvre miraculeuse de l'Incarnation l'emporte sur celle de la Création.

Ce paradis est un repos, un « sabbat » de la divinité⁴. Le Christ dans sa vie publique souffrira du contact cruel du péché : il n'y a que son séjour en Marie qui soit « sans amertumes, » « car il n'y a point de péché en Marie, et c'est le péché seul qui angoisse et fait mourir Jésus ». Passons sur le souhait bizarre que cette pensée inspire à Bérulle : « Je voudrais volontiers, si je n'avais égard qu'à Jésus, que Jésus fût toujours en elle et ne vint point en cette terre misérable, où il ne trouvera que péchés, et, enfin, une croix et un calvaire, une mort et un sépulcre »⁵. Notons surtout l'idée qu'en des développements prolixes, Bérulle analyse ; — l'idée de cette fusion mystique, de « ce flux et reflux admirable de vie et d'amour qui est entre Jésus et Marie »⁶.

1) Bourgoing, *Introduction aux Œuvres* (Migne), p. 99-100.

2) *Œuvres* (Migne), col. 468.

3) *Id.*, Vie de Jésus, ch. xix, col. 469.

4) Cette idée fut développée avec complaisance par beaucoup de mystiques ; ainsi Jeanne de Matel célèbre les « trois sabbats de Dieu », le troisième sabbat est en la Vierge » (Hello, *Œuvres choisies*, 77-95). Cf. Bérulle, col. 469 : « Jésus à ses délices en elle, et il sera en elle pour neuf mois entiers, et puis il sera avec elle trente ans durant. Et il n'aura *hors de* la Vierge que croix, et douleurs, et abaissements, et n'aura son repos et ses délices sur la terre qu'en elle et avec elle. »

5) *Œuvres*, col. 1003, même idée, Vie de Jésus, ch. xxviii, col. 493-494.

6) *Œuvres*, col. 331, cf. Vie de Jésus, ch. xxviii, L'occupation de la Vierge avec Jésus est « ravissante et perpétuelle » (col. 493-498) ; ch. xxix, Les occupations de Jésus en la Vierge au regard de la Vierge (col. 498-503).

Passons aussi sur le mauvais goût qu'il n'évite pas toujours¹; il a du moins le mérite de comprendre que ces inductions et déductions de haute mysticité veulent, dans leur expression, le plus de sobriété possible : « Ce point est si tendre et si sensible qu'il doit être plutôt célébré par le cœur que par la langue. Aussi est-ce un mystère de cœur et la langue ne peut exprimer ces douceurs et ces tendresses »².

V. — Destinée à être *la Mère de Dieu* et le *paradis de Jésus*, Marie fut donc *l'objet d'un choix* : et c'est là le secret de son excellence,

La conduite de Dieu sur elle est singulière. Il la comble de grâces dès sa conception; il la sanctifie dès son enfance; il la séquestre du monde et la consacre à son temple : « Là, en sa solitude, il la garde, il l'environne de sa puissance, il l'anime de son esprit, il l'entretient de sa parole, il l'élève de sa grâce, il l'éclaire de ses lumières, il l'embrase de ses ardeurs, il la visite par ses anges... Dieu est et agit en elle plus qu'elle-même »³. Entre son esprit et celui de Dieu c'est « un concert sacré ». « Les années coulent, les grâces augmentent », jusqu'au jour où le Père Éternel, épuisant ses trésors, ses faveurs, ses merveilles, lui demande par le ministère de Gabriel son consentement à la rédemption des hommes. On ne peut résumer ces premiers chapitres de la *Vie de Jésus*, trop chargés peut-être de répétitions, de négligences, de contournements incessants et de redites, mais, étant admise la légitimité de cette exégèse hypothétique, singulièrement curieux. En des pages exquisés, Bérulle nous décrit minutieusement les états d'âme, « les occupations » de la Vierge à l'arrivée de l'archange, « pendant le pourparler », et à l'issue⁴ des dernières paroles. Il

1) « Jésus est un soleil et la Vierge est une planète qui a ses mouvements à l'entour de Jésus. » (col. 494). « La Vierge est un temple plus grand et plus auguste. Il n'y a que son Fils qui ait la toise en main pour en prendre les mesures... » (col. 495).

2) *Œuvres de piété*, col. 1002.

3) *Œuvres*, *Vie de Jésus*, col. 431.

4) *Œuvres*, *Vie de Jésus*, ch. vii. Son état et son occupation à l'arrivée de

suit « les mouvements, la conduite, l'ordre et le progrès » de la grâce en elle et de sa souplesse à y correspondre : ce n'est pas une languissante paraphrase du récit évangélique, une amplification éloquente, c'est une humble confession où une âme mystique nous livre le secret de ses méditations propres ; c'est aussi une étude dont les éléments sont évidemment fournis à Bérulle par ses entretiens pieux avec les saintes recluses du Carmel et par les confidences que lui font en abondance ces âmes de femmes éprises, elles aussi, de Jésus. Dans l'attente du Verbe Incarné, la Vierge éprouve le ravissement des âmes amoureuses du divin maître : « Là elle gémit sur les péchés de l'univers esquels elle n'a aucune part. Là elle languit après la venue du Messie... : Là elle se joint aux vœux des justes et soupire après la présence du Messie sur la terre. Là elle se sent éprise d'un désir merveilleux de le voir et servir en ses jours. Là elle entre en espérance de le voir, l'adorer et servir au monde. Là Dieu lui répand une nouvelle grâce, une qualité divine, une infusion céleste... »¹. Pendant cette « élévation » de Marie, un ange est envoyé sur la terre. « Suivons le pas à pas, et voyons comme il va, non à Rome la triomphante, ni à Athènes la savante, ni à Babylone la superbe, ni même à Jérusalem la sainte. Il va en un coin de la Galilée, à une bourgade inconnue... Mais dans ce Nazareth il y a une maisonnette qui enclôt le trésor du ciel et de la terre,.. et dans ce petit lieu il y a une Vierge plus grande que le ciel et la terre ensemble, Vierge choisie de Dieu pour *comprendre l'incompréhen-*

l'ange (col. 436-438) ; ch. x, l'humble disposition de la Vierge au regard des premières paroles de l'ange : « Voici l'état de la première rencontre de l'ange avec la Vierge qui mérite d'être considéré » (col. 442-444) ; « ...c'est la première disposition de la Vierge durant ce colloque... » (col. 443), cf. « *Combat secret* (col. 443) entre la Vierge et l'Ange » ; ch. xiv : Les derniers propos de l'ange à la Vierge (col. 453-455) ; ch. xv : Les derniers propos de la Vierge et sa disposition lorsqu'elle les profère (col 455-459) ; ch. xvii : L'excellent état de la Vierge à l'issue des derniers propos qu'elle a tenus à l'ange... (col. 461-464).

1) *Œuvres*, col. 437-438.

sible »¹. Quelques mots lui suffisent à localiser la scène : Bérulle aurait un scrupule à isoler le détail matériel ou à s'attarder en une description simplement curieuse, tandis que de longs commentaires n'arrivent pas à épuiser l'*intérieur* du mystère. Et dans ces commentaires, nous saisissons bien la méthode de mysticité ratiocinante et toujours préoccupée de morale, qui sera la marque des théologiens du xvii^e siècle, et qui est celle de Bérulle : les prérogatives de la Vierge, les qualités que lui reconnaît la traditionnelle piété, il les insère dans la formule même du mystère dogmatique. L'humilité, la prudence et la paix sont « les fruits doux et délicieux de ce divin colloque »².

Toutefois ce qu'il entend surtout dans « ce devis secret et solitaire de Marie et de l'Ange », c'est un hymne à la Virginité³. L'évangile du Père Éternel à Marie est « un évangile de pureté »⁴. « C'est une chose digne et bienséante... que le monde apprenne cette vertu et en reçoive la première odeur par les premiers propos de Marie ». « C'est une espèce de triomphe à la Virginité d'être célébrée dans les premières paroles de l'Évangile et d'être établie comme en un trône à la face de Dieu et de ses anges ». « La Virginité est *incorporée* dans l'état de ce nouveau mystère, » elle est « *enchâssée dans le mystère même de l'Incarnation* »⁵.

1) *Id.*, col. 437 : On remarquera le mouvement de ces périodes, un quart de siècle avant Bossuet.

2) *Œuvres*, col. 464.

3) Cf. *Œuvres*, Vie de Jésus, ch. x.. : et cogitabat qualis esset ista salutatio; « Prenons plaisir de voir l'état de ce combat céleste, c'est un combat entre deux anges et deux vierges : car les anges sont des *vierges sans corps* (dit un ancien) et les vierges sont des anges en un corps. » (col. 443).

4) Évangile selon saint Luc, I, 26-38.

5) *Œuvres*, Vie de Jésus, ch. xiii : Défense de la Vierge accusée de défaut en la foi par les infidèles de ce siècle (col. 450). On voit que de Bérulle ne perd pas de vue la controverse, cf. ch. xi : L'excellence de la salutation angélique contre l'impiété des hérétiques ; cf. *Œuvres de polémique*, discours IV, Sur la conférence selon le narré du sieur Dumoulin. De la salutation angélique et de l'invocation des saints (col. 734-738).

Et de cette vue de Bérulle théologien, Bérulle directeur du Carmel s'empare... « C'est cette parole [de l'Ange] qui a formé dans l'état de Jésus une des plus digne troupes du royaume de Jésus », la « troupe florissante des Vierges, qui le suivent et l'accompagnent en tous les pas de sa vie, jouissant du privilège de sa suite, de son amour, de sa familiarité »¹. Bérulle la connaissait bien, pour s'entretenir quotidiennement avec elle, cette compagnie chère et intime à Jésus, « qui suit Jésus partout comme sa domestique », et dont la Vierge de la Salutation angélique est le prototype.

Nous découvrons évidemment ici le principe de cette dévotion spirituelle de l'Oratoire et du Carmel qui exalte la grandeur de Marie moins, comme l'avait fait le moyen âge, dans les effets miraculeux de sa puissance et de son intercession — que dans la prérogative singulière de la maternité miraculeuse, de la maternité virginale et divine². « O Trinité Sainte!... vous l'avez faite en l'Univers comme un autre univers, et dans votre empire comme un autre empire ;..... entre tous les sujets de la majesté de Dieu, la Vierge est un sujet si grand, si particulier, si éminent qu'il fait seul un nouvel *ordre* dans les ordres de la puissance et de la sagesse divine³. »

VI. — Cette maternité fait participer aussi la Vierge des douloureux privilèges de l'Humanité souffrante de Jésus : elle fut « la mère humiliée d'un fils humilié »⁴. Le cardinal de Bérulle insiste longuement sur la liaison des deux grands

1) *Œuvres*, col. 451.

2) « Élévation à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en elle et par elle pour honorer la Très sainte Vierge en la dignité qu'elle a de Mère de Dieu, et s'offrir à elle en l'état de la dépendance et servitude qui lui est due en cette qualité, et correspondant par notre dévotion intérieure à la *puissance* spéciale qu'elle a sur nous en suite de sa maternité divine et admirable. » (col. 522-530).

3) *Œuvres*, col. 525.

4) *Œuvres*, col. 502 : « Comme donc le Fils de Dieu est humilié dans cet état de sa filiation nouvelle et humaine : aussi la Vierge porte une *condition humiliante* dans l'état sublime de la maternité divine. »

mystères : l'Incarnation et la Rédemption, ou plutôt il voit déjà « la croix de Jésus enclose en sa naissance ¹. » La Vierge apparaît donc, chez lui, comme étroitement associée à l'œuvre rédemptrice, puisque c'est à Nazareth que Jésus commence le sacrifice qu'il consommera sur le Calvaire. Et remarquons ici, comme d'ordinaire chez Bérulle, la préoccupation du « raisonnable » dans le « merveilleux mystique ». Puisque « les grands mystères sont, pour ce qui regarde Dieu même, des mystères de croix et d'abaissement, il est raisonnable que ces deux qualités, qui sont appropriées au Créateur, soient attribuées à la créature, » qui fut sa collaboratrice, « et soient répandues par tous les états de sa vie sur la terre... et comme la Vierge est la première qui a part à Jésus, elle est aussi la première qui a part à la croix et à l'abaissement de Jésus » ². Mais le *comment* de cette association de la créature au Créateur dans la souffrance n'est pas le même pour Marie que pour le reste de l'humanité. « Ce n'est pas par le droit de péché comme nous, ni par le droit de son Fils portant nos péchés, — car il est *seul* portant ce fardeau, — mais par le droit d'amour et de liaison à son fils. C'est un effet d'amour » que « cette mutuelle communication des qualités de l'un à l'autre ». La Vierge « *a part à la chair crucifiée de son fils en tant que la chair de Jésus est la chair de Marie* » ³.

VII. — Cette glorification de Marie, Bérulle la mène de la même façon déductive. Dans le spectacle de « l'Enfant Dieu », autrement dit de l'indigence et de l'impuissance

1) Vie de Jésus, ch. xxvii, Exposition du texte de saint Paul aux Hébreux (X) pour preuve des pensées du Fils de Dieu à l'instant de son incarnation. « Il lui offre et présente ce sien corps, destiné, consacré et déjà marqué à la servitude, à la croix, à la mort. Il lui offre ce corps en qualité d'hostie pour la gloire de son Père et le salut du monde... ; c'est son *premier* office envers Dieu son père. » (col. 490). « Adorons et aimons cette première oblation... col. 492). Cf. *Œuvres de piété*, IX, en la fête de l'Annonciation, III (col. 921-422).

2) *Œuvres*, col. 502.

3) *Œuvres de piété*, XCVI, col. 1105-1106. Des souffrances de la Vierge compatissante à son fils.

où se réduit la divinité, il voit surtout la dépendance volontairement acceptée par le Sauveur à l'égard de sa mère. C'est un nouveau privilège de la maternité divine que cette autorité de Marie sur Jésus : « Avant cette naissance [de Jésus], le Père est sans pouvoir sur lui, car en l'éternité il l'engendre comme fils, mais aussi, comme Dieu, égal à lui et indépendant comme lui.... [Jésus, donc] *n'est pas fils sujet au père avant d'être fils sujet à Marie...* O société honorable de la Vierge et du Père Eternel [sur ce point] de leur autorité sur Jésus »¹. Mais on voit la conséquence au point de vue du culte : Bérulle n'enseignera pas aux dévots de Marie que son rôle est de désarmer le courroux d'un juge sévère, mais bien de « donner Jésus aux âmes », car elle a « sur lui une sorte de droit et de propriété qui ne convient qu'à elle »².

VIII. — Mais il y a plus encore. Bérulle, poursuivant ses fouilles dans le dogme et dans les conséquences du dogme, avec cette insistance logique qui est si curieuse, en arrive à voir en Marie l'exaltation de la *personne* humaine.

La *personnalité* humaine ne recueille aucun honneur en Jésus-Christ, en qui la *nature* humaine seule se trouve exaltée (car il n'y a en lui qu'une personne et cette personne est divine). En Marie, au contraire, la *personne* humaine se trouve exaltée à un degré qui n'est pas égal à celui auquel la *nature* humaine est exaltée en Jésus, mais qui en est aussi rapproché que possible. De plus, la *valeur* telle qu'elle est dans le Christ n'a pas pu se donner elle-même parce que donner est un acte *personnel* : c'est Marie qui a donc fait l'office de la *personnalité* humaine dans son acte le plus souverain. Et Bérulle, — ayant établi cette double équation : « l'Homme-

1) *Œuvres*, col. 384 : « Le Père Eternel qui vous devance une éternité en la production de son fils, ne vous devance pas d'un seul moment en l'exercice de son autorité sur lui. » Cf. *Œuvres de piété* (XLIX), col. 1012-1013, *Œuvres* : Grandeur de Jésus col. 386-387.

2) *Œuvres*, Lettres (aux Carmélites de Bordeaux, 15 janv. 1623) col. 1352 Cette idée de l'autorité de Marie sur Jésus est le développement du « *subditus erat illis* » de l'Evangile (Luc II, 51).

Dieu : c'est l'*exaltation* de la *nature* humaine; la Vierge-Mère : c'est l'*exaltation* de la *personne humaine* » — adore ce mystère métaphysique que sa raison aimante se réjouit humblement d'avoir retrouvé :

« Contemplant ce conseil et cette œuvre, permettez-moi, Seigneur, de vous adresser mes vœux et mes élévations sur cette qualité que vous établissez au Ciel et sur la terre de Mère du Très-Haut, et qu'en mes dévotions et pensées je suive votre conduite admirable en cette œuvre. Car vous y associez à vous-même la Très Sainte Vierge, vous l'élevez à opérer avec vous et à opérer l'œuvre de vos œuvres, et comme vous associez une *nature* humaine à l'une de vos personnes divines, vous voulez aussi associer une *personne* humaine à l'un de vos œuvres divins. Contemplant donc cette œuvre, ô Trinité sainte, et y trouvant la Vierge en société avec vous, je la contemple et révère après vous et je la contemple et révère comme la *Personne* la plus haute, la plus sainte et la plus digne de votre grandeur et amour qui sera jamais : je la contemple et révère comme celle qui surpasse en hauteur, en dignité et en sainteté toutes les *personnes* humaines et angéliques même considérées toutes ensemblement. » (*Élévation à la Très Sainte Vierge*).

IX. — Après cela on comprend bien que la dévotion mariale bérullienne ne s'achèvera pas en de minuscules pratiques, mais en un acte d'oblation totale et de servitude à la Vierge. Et alors, dans ce sens, Bérulle va très loin. Il n'hésite pas à dire que seuls « des esprits faibles et peu connaissant les mystères de Dieu »¹ peuvent se refuser à « entrer en servitude au regard de celle avec laquelle le Père Éternel semble partager sa qualité, sa puissance et son autorité sur son Fils ». Le cardinal de Bérulle nous a laissé les formules éloquentes de ces actes de dépendance² : « Je renonce à la puissance et liberté

1) *Œuvres*, col. 387.

2) Je rappelle le titre complet des Discours de l'Etat et des grandeurs de Jésus... *et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très sainte Mère*

que j'ai de disposer de moi et de mes actions; je cède ce pouvoir à la très sainte Vierge et m'en démetts entièrement entre ses mains par hommage à ses grandeurs et à la démission parfaite qu'elle a faite d'elle-même à son Fils unique J. C. N. S. Je lui donne le pouvoir que Dieu me donne sur moi-même, *pour être à elle et non plus à moi*, pour être en sa puissance et en sa conduite et non plus en la mienne; en l'honneur du pouvoir que le Fils de Dieu lui a donné sur soi même et de l'humble dépendance et subjection qu'il a voulu lui rendre, se livrant à sa garde, direction et tutelle en son enfance et en sa vie passagère sur la terre »¹.

On sait que les apôtres d'une dévotion moins généreuse et moins spirituelle voulurent incriminer cette « oblation à la Vierge, » et se saisissant d'« un vœu à Marie, » que le cardinal de Bérulle avait communiqué à certains carmélites, ils entreprirent contre lui de longues et violentes polémiques². Mais aux yeux des exégètes rigoureux du christianisme primitif, les conclusions pratiques de Bérulle parurent parfaitement orthodoxes, et, en effet, l'on peut lire parmi les approbations que plusieurs docteurs et évêques donnèrent au mémorial suspect, celles de l'abbé de Saint-Cyran, et de Jansénius, professeur en théologie à Louvain³.

Cf. III^e Elévation à Dieu (Cf. page 67) § 10-12, col. 527-528; Oraison à la T. S. V. Marie, Mère de Dieu, col. 530-532.

1) *Œuvres*, col. 527, cf. Oraison (fin): « Je suis à vous par le titre général de vos grandeurs, mais je veux encore être à vous par titre *particulier* de mon élection et de franche volonté. Je me donne donc à vous et à votre fils unique J. C. N. S. et veux ne passer aucun jour sans lui rendre et à vous, quelque hommage particulier et quelque témoignage de ma dépendance et servitude en laquelle je désire mourir et vivre pour jamais » (Col. 530-532.)

2) Houssaye, II, ch. II, p. 410 sq. Le cardinal de Bérulle, défendu d'ailleurs par l'évêque Cospéan et le P. Coton (*seul* de tous les jésuites qui furent avec les Carmes au nombre des adversaires), laissa passer l'orage et ne répondit qu'en 1623 par « un narré de ce qui s'est passé sur le sujet d'un papier de dévotion icy inséré avec ses approbations » (publié à la suite des Discours de l'Etat et des grandeurs... (*Œuvres*, Migne, col. 595-638: Vœu à Marie, col. 629-634.)

3) *Œuvres*, col. 632 (Saint-Cyran), col. 634 (Jansénius).

La dévotion naïve et instinctive s'est ainsi enrichie de réflexions théologiques : déduite sagement d'un dogme fécond en conséquences glorificatrices de la Vierge, — ramenée sans cesse par une dialectique un peu lente, mais vigoureuse, au mystère de l'Incarnation comme à son centre, — s'épanouissant en un holocauste spirituel, toujours générateur de vertu et moralement fortifiant, — telle est la piété mariale oratorienne qui, formulée et développée par Bérulle, devait, de directeur à dirigés, de confesseur à pénitente, de supérieure à novice, se transmettre et rayonner dans la société pendant le xvii^e siècle.

CHAPITRE IV

L'Oratoire (suite) : Le P. Gibieuf.

I. — Le cardinal de Bérulle, qui, dans ses ouvrages sur Jésus, donnait une si grande place à la Vierge, n'écrivit pas cependant le traité complet de dévotion mariale, la somme des méditations mystiques, sur Notre Dame, de l'Oratoire et du Carmel. Ce fut un autre oratorien, lequel mériterait d'être plus célèbre, le Père Guillaume Gibieuf¹. Lieutenant du Père de Bérulle, il fut supérieur de la première maison de l'Oratoire en la rue Saint-Honoré à Paris, et vicaire général de la congrégation, lorsque le fondateur reçut, en 1627, la pourpre

1) Bibliothèque oratorienne, *Généralats du Cardinal de Bérulle* (Cloyseault), I, 136-153 ; cf., p. 150 : « La piété du P. Gibieuf fut si reconnue qu'incontinent après sa mort les religieuses du grand couvent de Carmélites de Paris firent recueillir des mémoires pour composer sa vie, qui ayant passé par plusieurs mains pendant l'espace de quarante à cinquante ans, se sont enfin égarés et nous sommes privés de la connaissance de plusieurs rares exemples de vertu qui auraient pu beaucoup contribuer à notre édification. »

cardinalice. Le P. Gibieuf était un praticien de la vie spirituelle, autant qu'un philosophe de la théologie¹. En 1631, les Carmélites le choisirent pour visiteur de leur ordre en France, et conservant cette charge jusqu'à sa mort, il se consacra uniquement à leur édification². « Ces dévotes filles de sainte Thérèse, dit le P. Cloyseault, regardent encore à présent comme une miséricorde singulière de Dieu et un souverain bonheur l'avantage qu'elles ont eu de le posséder pendant plusieurs années en cette qualité³. » Il eut pour collaboratrice une femme remarquable, justement appelée « la sainte Thérèse de France »⁴, dont la vie fut un hommage constant à la Vierge⁵, Madeleine de Saint-Joseph, prieure du Carmel français⁶. Fidèle aux exhortations de la grande réformatrice⁷, la mère Madeleine favorisa les desseins du cardinal de Bérulle en soutenant de ses conseils et de son autorité la dévotion à la Vierge, et « ce fut à son instance que le P. Gibieuf entre-

1) [Voir sur le P. Gibieuf le bel ouvrage de M. Gilson sur *Descartes et la Scolastique*].

2) Le P. de Condren, général de l'Oratoire (à la mort de Bérulle, oct. 1629) et visiteur général des Carmélites renonça pour lui et ses successeurs et tous les oratoriens à cette dernière charge en 1631 : on fit exception en faveur du P. Gibieuf qui visita jusqu'à six fois tous les couvents de l'ordre (cf. Batterel, *Mémoires domestiques*, I, p. 239).

3) Cloyseault, *Biblioth. oratorienne*, I, p. 146.

4) Cousin, *La duchesse de Longueville*, p. 84; cf. sur sa vie, Appendice, 379-415.

5) *Vie de la R. M. Madeleine de Saint-Joseph* (Mademoiselle de Fontaines-Marans) par Senault, 1645; p. 338-339 : « Elle étoit éminente en cette dévotion et ne séparant jamais le fils de la Mère elle leur rendoit conjointement ses devoirs. »

6) Elle avait pris l'habit de carmélite le 11 nov. 1604 et mourut le 30 avril 1637. Sur le rôle qu'elle joua dans l'histoire morale du XVII^e siècle, cf. E. de Broglie, *Marie de l'Incarnation*, p. 143 : « toute la société du temps passa par le parloir du monastère pour écouter les saintes recluses qui, invisibles aux regards, parlaient si bien de Dieu et des choses éternelles »; cf. Picot, *Essai sur l'influence de la religion au XVII^e siècle*, I, 225-226. Cousin, *Duchesse de Longueville*, p. 115, 119.

7) Sur la dévotion de sainte Thérèse à la Vierge, nous renvoyons à son autobiographie (édition Bouix-Peyré 1903, p. 6, 9, 10, 393-4, 517); cf. *Château de l'âme* (3^e demeure, ch. 1).

prit « la Vie et les Grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie, mère de Dieu, en deux parties »¹. L'inspiratrice mourut en 1637, l'année même de la publication.

Cet ouvrage n'est pas une compilation fastidieuse de tous les titres accordés à la Vierge, ni une suite de méditations affectueuses sur les mystères de sa vie. L'auteur se propose de tracer « un portrait au vif de la mère de Dieu en suivant exactement et pas à pas les lumières que l'Écriture sainte et la Tradition nous en donnent »². Il établira « la vérité » de ce culte « contre ceux qui l'attaquent » mais il désire surtout, « s'abstenant de toutes disputes, » « faire avancer » les Carmélites dans l'imitation des *vertus* mariales.

« L'appartenance à Marie » est la vocation spéciale du Carmel, « son caractère et comme la différence constitutive qui le distingue de tous les autres ordres religieux »³. Ce livre leur appartient, car c'est un « extrait » authentique de leurs âmes ; c'est aussi l'expression fidèle de la piété oratorienne : œuvre de doctrine et d'exhortation, où la prière aimante sort toujours du raisonnement dogmatique⁴. Maintes idées nous en sont déjà familières, — car le P. Gibieuf est un disciple du cardinal de Bérulle, — mais il sut les développer et les enrichir selon l'esprit de l'Oratoire.

II. — C'est ainsi, d'abord, que le fondement de la dévotion mariale est placé dans le mystère de l'Incarnation : le P. Gibieuf fait de la Maternité divine une entité, une sorte d'Idée

1) *Vie de la R. M. Madeleine*, p. 343 : « L'amour extrême qu'elle portait à Marie lui fit désirer qu'on recueillît en un même livre tout ce que l'Écriture ou la tradition nous apprennent d'Elle. »

2) *Épître aux Carmélites*, *passim*. Sur le souci de donner à la dévotion un fondement scripturaire et traditionnel, cf. *La Vie et les Grandeurs* II, 542-3, 572. « [Gibieuf] portait toujours sur lui une petite bible en un seul tome dans un sac de satin que les Carmélites lui avaient donné. » (Cloyseault, I, 152-153.)

3) *Épître aux Carmélites*.

4) Chaque chapitre se termine par une prière qui a la forme d'un acte de soumission et la conclusion de l'ouvrage est un *acte d'oblation* (II, 702-704). Certains chapitres ont la forme de l'homélie : « IV. Exhortation aux parents à élever leurs enfants en la crainte de Dieu. V. Exhortation aux religieuses... à former leur oblation sur le modèle de celle-ci. »

platonicienne. « Ne dites pas que c'est une créature humaine élevée à la dignité de la mère de Dieu, mais dites plutôt que c'est la dignité incomparable de la mère de Dieu établie dans une créature humaine¹ ». Cette dignité n'est pas une forme, un accident qui arrive à la Vierge : « c'est son fonds, sa substance, c'est son tout et elle n'est que cela, elle n'est que capacité de cela... » Il ne faut donc pas restreindre à un moment de la durée, faire commencer à l'Immaculée conception l'existence de cette dignité « auguste et ineffable ». Elle est enclose de toute éternité dans le conseil secret de Dieu : c'est là que la Vierge a sa première demeure avant de « prendre racine » en la terre. La prédestination de Jésus enveloppe celle de Marie, et voilà pourquoi l'Église approprie à la Vierge les mêmes textes de l'Écriture qui s'entendent au sens littéral de Jésus-Christ².

Ce parallélisme des deux prédestinations, Gibieuf l'analyse subtilement. Le dessein de Dieu est triple : il veut, en premier lieu, engendrer dans l'humanité, en la plénitude des temps, le fils qu'il engendre dans la divinité avant tous les temps et ainsi « opposer la génération de Dieu à la génération d'Adam ». Et voici que la Vierge est spécialement regardée, « en ce dessein de génération temporelle et nouvelle, comme vraie mère de ce fils unique et consubstantiel qui doit être engendré temporellement et nouvellement ». — Dieu veut, secondement, faire parmi les hommes « une effusion de la plénitude de la divinité ». « Et voilà que la Vierge est choisie de Dieu pour cette heureuse et sainte effusion, » Dieu la regarde « pour être *source féconde de divinité* dans les temps comme il l'est dans l'éternité ». — Enfin Dieu veut être adoré et le Christ seul peut lui rendre un hommage égal à son infinie grandeur. « Et voilà que la Vierge est le principe et l'instrument de cette sorte d'adoration. » C'est en ce triple rôle que consiste son « très haut et

1) P. 207. Les oratoriens eurent une prédilection particulière pour la philosophie platonicienne (Houssaye, II, 379).

2) Il s'agit de textes de la Sagesse incréée.

très secret *office* de Mère de Dieu ». L'Église a donc raison de l'appeler « arche d'alliance », car si la nouvelle alliance consiste « en ce que le *salut* soit donné à l'homme et la *gloire* à Dieu, » Jésus et Marie en sont l'un et l'autre causes : Jésus l'est en lui-même, Marie l'est en exercice de sa maternité ¹. — Toutes les prophéties qui annoncent le fils, promettent aussi la mère : c'est le miracle de sa prédestination qui fait de la Vierge le but lointain de la fécondité patriarcale et des promesses prophétiques ². Avec un art déjà consommé du développement oratoire et de la période nombreuse, qui demande volontiers ses effets les plus sûrs à une suite d'interrogations pressantes, le P. Gibieuf résume tout ce long effort : « Que cherche Abraham en ses générations? Le Messie... Que cherche Isaac en son mariage? Le Messie... Que cherche Jacob? Que cherche David?... Ils cherchent Jésus et Jésus en Celle à laquelle seule peut atteindre leur fécondité » ³. Cette théorie du P. Gibieuf, soit qu'elle lui appartienne totalement, soit qu'il l'ait synthétisée et condensée, est, on ne saurait le contester, un exemple remarquable de la construction théologique des penseurs du xvii^e siècle. Et l'on ne saurait nier non plus la grandeur de cette conception audacieuse qui voit en la Vierge le but de toute la Loi ancienne. L'Incarnation fit enfin descendre sur la terre ces deux « lumières » ⁴, depuis si longtemps attendues : l'Homme-Dieu et la Mère de Dieu ; ce sont deux états singuliers et nouveaux « les deux plus grands et plus émerveillables sujets de la toute puissance divine » ⁵, « les deux plus grands effets qui procéderont jamais des tré-

1) Pour tout ce développement nous avons résumé et quelquefois cité les pages 19-28 (1^{re} partie).

2) « Ch. III, La mère de Dieu est enclose dans toutes les promesses du Messie que Dieu fait aux patriarches. Ch. IV. De la promesse faite à Moïse d'un Sauveur de sa nation et de la prophétie de Balaan, où il est montré que la mère de Dieu est comprise en l'un et en l'autre. Ch. V. Toutes les prophéties qui annoncent le Messie annoncent aussi la mère de Dieu ».

3) *Vie et grandeurs*, I, 109-111.

4) *Id.*, II, 570.

5) *Id.*, II, 5.

sors de Dieu¹ ». Le Père Éternel aurait pu se contenter « de nous donner son fils en le revêtant de nostre nature pour vivre et converser avec nous, ains il a voulu nous le donner par voie de naissance et de maternité » ; le Verbe ne s'est pas seulement fait homme, mais « fils de l'homme » : c'est un surcroît d'amour divin pour l'humanité qui est ainsi la cause de la maternité divine. Ainsi la théorie du rôle de la Vierge « mère de Dieu » est, entre les mains de Gibieuf, un approfondissement de l'idée de la Divinité, un approfondissement de la conception chrétienne de l'union de la divinité avec l'humanité. Elle a un très réel intérêt dans la philosophie religieuse du christianisme.

Ce parallélisme entre la Vierge et le Christ nous donne le secret des « perfections, grandeurs et excellences » de celle-ci.

Dans le conseil de Dieu, « elle est en effet posée immédiatement après le Christ, et Dieu la contemple dès lors comme la personne la plus haute, la plus sainte et la plus digne de son amour et de ses faveurs qui sera jamais. Dès lors il l'établit après son fils au dessus de tout, il lui assujettit toute créature et en nature et en grâce, et les Anges même... doivent... relever de l'éminence de sa grâce et de sa sainteté »². « Dieu l'aime plus, *elle seule*, que tous les anges ensemble³. » L'enthousiasme du Père Gibieuf se met ici d'abord à l'école des Docteurs dont il commente les louanges de Marie⁴ ; puis il lui inspire une prière personnelle qui dut souvent lui être commune avec ses sœurs spirituelles du Carmel. « Vous estes, ô Marie, la porte resplendissante du ciel ; venez, et que la vraie lumière, que nous attendons de vous, dissipe

1) *Vie et grandeurs*, II, 53.

2) *Id.*, I, p. 25.

3) *Id.*, II, 661 ; cf. 660 : « Le Dieu du ciel a divisé la cour céleste en deux chœurs : « en l'un tous les anges presque infinis en nombre et rangés en plusieurs ordres » honorent les diverses perfections de Dieu. . ; en l'autre « la Vierge seule regarde » la Trinité (cf. Bérulle).

4) I, 96-98 ; par ex. saint Athanase, saint Ephrem, « le très fervent et très éloquent Chrysostome ».

bien tost les espaissses ténèbres de l'ignorance et du péché où nous périssons. Vous estes l'arbre de vie, arbre beaucoup plus aymable et fructueux que celuy qui avait été planté pour nous dans le paradis terrestre : venez, et nous donnez le vray fruict de vie, le fruict de la vraye vie... Vous estes l'arche d'alliance : venez promptement faire nostre paix avec Dieu... Vous estes le Thrésor des pauvres, le support des faibles..... venez et réjouissez par vostre heureuse venuë les tristes et infortunés enfans d'Ève bannis du Paradis de la terre et de celuy du ciel, abattus de dueil et remplis d'angoisses... Vous estes choisie devant tous les siècles pour estre la Mère de Dieu ; venez et nous faicles espérer par vostre naissance la consolation de voir bien tost parmy nous la naissance du Fils unique de Dieu et de posséder en luy l'abondance de la Grâce et la plénitude de la Divinité ; afin qu'ayant resté jusqu'à maintenant dans la servitude du péché et du diable et dans les ténèbres et l'ombre de la mort, nous commencions à respirer la sainte liberté de la grâce et à ressentir la lumière, le repos et la félicité des enfans de Dieu¹. » Reprenant jusqu'aux expressions du P. de Bérulle, Gibieuf salue en Nazareth « une seconde Trinité : » Dieu, Jésus et Marie, « ce sont trois abysmes de Grandeur et de Majesté divine, et, si vous voulez, ce sont trois souverains dont et les hommes et les Anges relèvent, combien que, de ces trois, le premier dépend du second, et le second du premier qui est *seul entièrement* absolu et indépendant »². On voit qu'avec le P. Gibieuf nous en revenons à cette exaltation de la Vierge jusqu'au niveau divin, que n'avaient pas crainte les mystiques du moyen âge, mais elle s'accompagne, chez lui, d'une prudente réserve dans les termes, en même temps qu'elle s'appuie, non sur les hypothèses mal motivées d'un amour impérieux, mais sur les raisonnements liés d'une théologie.

¹ *Vie et grandeurs*, I, 104-105; cf. II, ch. xxix, Souveraineté de la T. S. Vierge.

² *Id.*, II, 669; cf. Bérulle, *Vie de Jésus*, conclusion, col. 506-507 : « c'est la nouvelle Trinité de Nazareth ».

De tous les fleurons de la « couronne » de Marie, le plus rare est encore l'image même de la sainteté : la pureté virginale. Le P. Gibieuf adopte à l'occasion les comparaisons bizarres des auteurs séraphiques : « Puisque Dieu veut que la Nature l'enfante, il est bien convenable qu'il donne à sa Mère, pour l'engendrer, ce qu'il n'a pas refusé à la Nature pour enfanter les choses inanimées. Il est la fleur d'Israel, et voilà que la Nature produit les Fleurs sans ouverture de l'arbre qui les porte. Il est la lumière de l'Univers et nous sçavons que la lumière sort du soleil par une émanation si douce et si éminente qu'en un moment elle pénètre et passe jusqu'à nous sans faire effort ès corps qui sont entre deux...¹ » Mais surtout, et plus solidement, il voit dans la virginité de Notre Dame une nouvelle et intime ressemblance à la pureté du Père Éternel, qui est « *le premier vierge*, source adorable de Virginité au ciel et en la terre ».

J'ai dit que ce théologien était un « directeur ». Son livre nous le rappelle à chaque pas. Ici, il invite les « blanches colombes » du Carmel à imiter le divin modèle de la Virginité, à être « des vierges sages et saintes, d'esprit et de corps, retirées de toutes les vanités du monde, vierges séparées d'elles-mêmes, de leur volonté et de leurs sens ». Aussi bien, pour conseiller pertinemment, et avec les mots qu'il fallait, la Virginité, il avait moins à *imaginer* qu'à *décrire*, moins à *deviner* qu'à *se souvenir* : l'expérience quotidienne de ses entretiens mystiques avec sœur Madeleine lui révélait toute la délicatesse de cet état qui est dans la chair sans être charnel. « La virginité est un soin continu et une glorieuse anticipation de la vie du ciel. C'est une enfance perpétuelle, enfance d'innocence et de pureté. C'est la victoire [sur le] monde, le triomphe [sur ses] ses plaisirs et ses déplaisirs... c'est l'ouvrage le plus exquis et élaboré de la main de Dieu...² »

1) *Vie et grandeurs*, II, 256 ; il prend à Bérulle l'idée du colloque de pureté entre l'Ange et la Vierge, ch. xv (I, 447-453) ; cf. II, 5 ; II, 28.

2) *Vie et grandeurs*, I, p. 461.

II. — Dans cette vue, que « la mère du Dieu-homme porte Jésus gravé en son corps aussi bien qu'en son cœur », la foi mystique du P. Gibieuf trouve un champ illimité de méditations, où il est curieux de suivre son esprit déductif. Il voit bien qu'en partant de ce principe de « l'empreinte » corporelle et spirituelle du Dieu-homme sur la Femme qui l'a porté, c'est toute une *histoire de l'expérience religieuse* de la Vierge que la croyance catholique peut essayer légitimement de reconstruire, depuis la liaison éternelle de Jésus et de Marie au sein du Père¹ jusqu'à leur fusion glorieuse au jour de l'Assomption : vie d'attente dès l'Immaculée conception, vie de douleur depuis l'Annonciation, vie de langueur après l'Ascension de son Fils. Ne négligeons pas de suivre en ses conjectures cette mystique qui, d'une œuvre d'imagination essaie de faire œuvre de logique. Le P. Gibieuf ne néglige pas plus que ses précurseurs de tenir compte d'abord des relations physiques qui ont dû unir la mère du Dieu-homme à son fils comme toute mère à son enfant². Il faut même avouer que l'allaitement de Jésus lui suggère une image qu'on peut trouver étrange : « Que n'avons-nous des yeux pour voir et admirer avec les anges comme toutes les gouttes de lait qui passent de ses mamelles virginales dans le corps délicat de ce divin enfant sont aussitôt unies et incorporées à son humanité déifiée et deviennent consubstantes en la personne du Verbe Éternel. « Un des poètes de la société de Jésus ou saint François de Sales n'auraient pas mieux dit³. Ses considérations et

1) « Il est doux de trouver si tost Jésus et Marie ensemble et nous devons contempler avec révérence et amour la liaison si ancienne et inséparable de ces deux objets. O liaison éternelle ! ô liaison admirable de Jésus et de Marie dans le conseil de Dieu ! » (I, p. 30).

2) *Id.*, II, 378 ; citons encore un trait de mauvais goût, le seul peut-être que nous ayons trouvé : « en cette nativité ce fut la vertu du Père et l'opération du Saint-Esprit qui fit l'office de sage femme, il ne fallut point d'autre ayde à la Vierge ». (II, 271). La puérilité est aussi très rare dans ce traité (hormis cependant un commentaire du « cum festinatione » de l'Évangile : départ de la Vierge, après l'annonciation pour aller chez sa cousine, (II, 8). Cf. la perplexité de saint Joseph (II, 203, 215).

3) Dans son étude du langage des mystiques (*Revue philosophique*, 1903 (2),

son style portent mieux la marque de l'Oratoire, soit quand il montre comment le progrès moral de l'enfant divin dut, selon les lois naturelles, dépendre de sa mère, soit quand il décrit, la résidence de Jésus en Marie. Il ne faut point restreindre au temps de la présence corporelle de Jésus en Marie leur union ineffable : « Jésus sort du sein de la Vierge sans délaisser d'être et de résider en elle. A la vérité il n'est plus en ses entrailles, ni présent corporellement en elle,.. mais il réside toujours intimement en son cœur, en son esprit et en son âme »¹ d'une manière secrète et cachée.

Ici l'hypothèse du biographe mystique rejoint les constatations de l'observateur de la vie spirituelle. Cette « résidence » stable et qui ne passe point², qu'est-ce autre chose que le « ravissement permanent en Dieu » admis par les mystiques? « Retirée en Dieu dès le moment de son immaculée conception, retirée en Dieu par toutes les communications très grandes et très ineffables qu'elle a reçues de son infinie bonté pendant son séjour de douze ans dans le temple, bref retirée en Dieu tout nouvellement par les opérations et impressions très divines du Père et du Fils et du Saint Esprit en l'accomplissement du mystère de l'Incarnation.., elle est toute *abysmée* en lui³, » et, dans cette contemplation plus haute et parfaite que celle des Anges et des Élus, deux sentiments également puissants remplissent son âme : « la dilection et l'admiration, l'admiration, force de l'amour, et la dilection, douceur de l'admiration »⁴ dont le *Magnificat* est l'expression

p. 388), M. de Montmorand cite saint François de Sales comme ayant fait des emprunts au vocabulaire des nourrices.

1) *Vie et grandeurs*, II, 276.

2) *Vie et grandeurs*, II, 32, long développement : « Jésus se communique aussi très abondamment à sa mère et comme il remplit ses entrailles de son petit corps, il remplit son cœur et son âme de son esprit et de sa vie. Car il ne serait pas concevable qu'il receust d'elle et qu'elle ne receust rien de luy. » (II, 30-31).

3) *Vie et grandeurs*, II, 72-73.

4) *Id.*, II, 82. L'exposition du Magnificat est un exemple de la richesse et peut-être de la subtilité d'analyse psychologique du P. Gibieuf (II, 74-90).

humble et ardente. La Vierge fut-elle donc élevée à la « vision béatifique » ? Le Père Gibieuf ne se pose pas cette question que n'avait pas négligée la rigueur théologique de Bérulle¹, mais, chez lui c'est la mysticité pratique, plus que la mysticité spéculative, qui essaie d'expliquer le mystère. La Vierge a éprouvé à un degré éminent « la fusion en Dieu », « l'immersion », la « liquéfaction », dont sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix ont décrit les phases, après les avoir traversées eux-mêmes, mais avec cette différence qu'elle fut dispensée des « sécheresses », « impatiences », « désespoirs », « croix » qui sont les rançons chez les plus saints mystiques, de l'humanité faillible et les revanches, sur l'esprit, « d'un corps passible et mortel »². L'âme de Marie, exempte des tares de la défaillance originelle fut élevée, sans heurt à Dieu et à son sauveur : « ce qui a été aucunes fois octroyé à quelques amis de Dieu — de pouvoir dire : Mon cœur et ma chair se sont esjouis en Dieu vivant³ — a été ordinaire en cette créature miraculeuse et toute divine⁴ ». L'extase lui fut habituelle, ou plutôt elle dépassa même l'état d'extase qui suppose toujours quelque imperfection⁵, et, de-

1) Le cardinal de Bérulle (*Vie de Jésus*, ch. xxix, col. 499) constate que « nous n'avons que des ténèbres et non des lumières au regard de ce ravissement. Quelques-uns pensent que, lors, la Vierge fut élevée à la vision claire de la divine Essence et de la personne du Verbe Incarné en elle. Et certes, si cette grâce avait été conférée à quelques autres (comme il y a des docteurs qui l'attribuent à Moïse et saint Paul) il n'y aurait point de doute de la donner à la Vierge... C'est un secret de la conduite de Jésus avec sa très sainte Mère qui ne nous est pas révélé, .. que je dois plutôt ignorer qu'affirmer... » » Si la Vierge n'a point eu la lumière *divine* qui manifeste la *divine essence*, au moins elle a eu la lumière *angélique* qui lui manifeste l'âme de Jésus et le *traité* de Jésus avec son père » (col. 500). Cf. de la Broise : *La Sainte Vierge* (p. 84) citant Suarez, *Mystères du Christ*, II, disp. ix, sect. 2 fin.

2) *Vie et grandeurs*, II, 81, cf. l'idée de « purgation » chère aux mystiques (les deux « nuits » chez saint Jean de la Croix).

3) Psaume 83. vers. 3. *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum.*

4) *Vie et grandeurs*, II, 86.

5) Les extases caractérisent surtout la VI^e demeure ; dans la VII^e « les ravissements, les extases de ce vol d'esprit sont rares » (Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VII^e demeure, ch. 4).

puis sa conception jusqu'à sa mort, elle ne connut que le degré le plus parfait de l'absorption en Dieu, l'« état de paix », « la septième demeure », où « l'âme se divinise »¹. Comment en effet un privilège aussi singulier que celui de la maternité divine n'élèverait-il pas Marie au-dessus de tous les états mystiques qui ont jamais été humainement éprouvés? Le « toucher » spirituel, allant jusqu'aux caresses et à l'embrassement, convenait surtout à la mère de Dieu. De même, dans la septième demeure de l'ascension mystique, « l'âme, dit sainte Thérèse², paraît divisée en deux parties, dont l'une, comme Marthe, s'occupe des soins extérieurs, tandis que l'autre, comme Marie, est absorbée dans la contemplation de Dieu et ne saurait être troublée dans sa paix ». Ainsi la Vierge eut la prérogative d'unir, pendant toute sa vie, les qualités si difficilement conciliables des deux sœurs : « chez Elisabeth, elle est occupée extérieurement à servir, mais intérieurement et en la vue des anges, elle est appliquée à former le Précurseur »³.

Cette continuité, toujours égale, de ravissement en Dieu est cependant comme jalonnée par des heures privilégiées.

1) Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VII^e demeure, ch. II et III. On sait que sainte Thérèse jouit en France d'une grande vogue pendant le XVII^e siècle (Traduction de ses œuvres en 1601 par J. de Brétigny qui négocia l'établissement des Carmélites en France. 1630 : Élisée de Saint-Bernard. 1644 : P. Cyprien de la Nativité. La traduction d'Arnaud d'Andilly est de 1670). Avec le P. Gibieuf, nous sommes au milieu des Carmélites, qui méditaient et réalisaient à leur tour « les expériences mystiques de la fondatrice ».

2) Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VII^e demeure, ch. II fin. Sur la scène évangélique de Marthe et Marie, Luc, X, 38-42.

3) *Vie et grandeurs*, II, 161 ; ainsi encore quand Marie met au monde le Sauveur, elle éprouva un ravissement « *mais sans perte ni aliénation aucune des sens* (ce qui n'arrive que par la faiblesse de la créature), ains dans une disposition convenable à sa divine maternité, dans une *force céleste* et dans une *vigueur* approchant de celle que les âmes qui jouissent de Dieu communiquent à leur corps » (II, 271). Cf. Bérulle, *Vie de Jésus*, col. 498. Ne reconnaît-on pas là l'idéal des vrais mystiques chez qui le ravissement n'a pas été l'occasion d'un quiétisme équivoque, mais la source d'une énergie croissante? Ils ont été de grands organisateurs (Cf. sainte Thérèse et nos réformateurs du XVII^e siècle) et ont eu un solide bon sens. Voy. Montmorand, *Revue philosoph.*, 1904 (2), p. 608.

La pieuse conjecture du croyant y peut distinguer des « sommets » où la communication divine s'est faite plus abondante encore. Ainsi « cette bénite heure de son enfantement, » où la « Vierge fut élevée au plus haut degré de contemplation auquel aucune créature ait jamais été élevée, hors la manifestation de la gloire... »¹. Le P. Gibieuf, négligeant ce détail humain de la Nativité, où s'aventurent les âmes candides, se livre à une analyse développée des différentes phases de ce ravissement mystérieux, et c'est à atteindre, s'il se peut, la réalité invisible du mystère que le P. Gibieuf consacre la fécondité et la hardiesse de son imagination conceptuelle fondée sur des expériences vécues².

Dans cette fusion de la Vierge en Jésus, la *douleur* est toujours présente : en donnant son consentement au Père et en acceptant ici-bas une conformité parfaite au Christ, la Vierge n'en refusait aucune des conséquences³. Et là encore on peut penser, sans témérité, que c'est sur les spectacles que les mystiques même contemporains lui offraient, que le P. Gibieuf a édifié ses conjectures. On sait combien florissait au Carmel cette idée qu'il y a un lien secret entre la souffrance et la puissance d'aimer, et qu'elles s'exaltent l'une par l'autre : « Mourir ou souffrir » est la devise du Carmel. La Carmélite doit expier pour tous les pécheurs en union avec le Christ : la « passion » accompagne toujours son mariage spirituel⁴. La souffrance est un privi-

1) *Vie et grandeurs*, II, 270. Les théologiens sont moins hardis : « il est possible qu'elle fut favorisée d'un ravissement de l'ordre le plus élevé (P. de la Broise, *Vie de la Vierge*, p. 102, citant Suarez, *Mystères du Christ*, II, disp. xix, sect. 4).

2) *Vie et grandeurs*, II, 271.

3) *Vie et grandeurs*, II 472. Fiat mihi secundum verbum tuum... « que je sois traitée selon la condition du nouvel estat que vous m'annoncez ; et que toutes les *tribulations* et les *amertumes* ordonnées dans le sacré conseil du Très haut pour accompagner cette Maternité divine viennent fondre sur moy quand il luy plaira... »

4) Un des exemples les plus touchants est la vie « expiatoire » de Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune qui « reproduisit extérieurement les différentes scènes de la passion du Christ. » (Voy. Deberre, *Vie de la M. M.*

lège qu'il faut mériter. La « dignité de souffrir pour Dieu »¹ est une des trois dignités qui constituent l'ordre de la grâce. « [On] croira aysément que cette *capacité* de souffrance aura esté plus grande sans comparaison en la Vierge mère de Jésus »² qu'en tout autre saint. Sur le Calvaire, le Christ est « l'homme de douleurs » dont parle le Prophète : la Vierge, par conformité, devient « mère de douleurs »³. « De douleurs, *tout son estre* est plus imbu qu'une esponge jettée au milieu de la mer n'est imbue et pénétrée de ces eaux amères »⁴. Les curieux de la souffrance mystique goûteraient les développements très « neufs » que notre auteur nous donne de ce « martyr ». Il ne s'attarde pas à décrire « les sentiments naturels » de compassion d'une mère pour son fils. Le moyen âge, et surtout le xv^e siècle, puis les Jésuites en avaient mis en un relief saillant le facile pathétique⁵ : chez Gibieuf, la douleur de Marie est moins grossière : la Vierge tient au pied de la croix la place du Père Éternel qui célèbre *en elle* le deuil de son fils. « Le Père éternel lui-même, si sa grandeur lui permettait de pâtir, serait » au moment du crucifiement de Jésus, « dans la compassion... » Mais ne pouvant « pâtir, (il) rend à son fils par les personnes qui luy sont plus proches, ce qu'il ne luy peut rendre luy même, et comme il n'y a point de personne créée plus proche de luy ny de son fils que la Vierge, ... il opère en elle, il imprime jusqu'au fonds de son estre, une *manière de douleur* et de compassion par laquelle elle compatit à Jésus crucifié, *au nom et de la part de son Père* »⁶. D'ailleurs, cette souffrance de

p. 101.) Cf. Bossuet, *Panég. de sainte Thérèse*, 3^e point (éd. Lebarq, t. II, 380 sq.).

1) *Vie et grandeurs*, II, 495.

2) II, 495.

3) II, 488.

4) II, 501.

5) C'est une des idées générales de M. Mâle dans son ouvrage *L'art religieux au XV^e siècle*. Il oppose à l'art serein du xiii^e siècle l'art passionné et douloureux du xv^e siècle (Préface, cf. p. 76).

6) *Vie et grandeurs*, II, 499-500. On trouverait chez certains peintres mystiques modernes (Cf. Dulac) la traduction picturale de cette vision d'âme.

Marie est digne de la mission qu'elle a de représentante de Dieu. Cette souffrance est aussi pure que celle de son fils. La parfaite docilité à la volonté de Dieu et à son amour pour les hommes combat en elle « la compassion qu'elle a de son fils souffrant, » et cette lutte lui est « un surcroît de peine »¹. « *Stabat juxta crucem Jesu*, elle n'estoit ny couchée, ny panchante, ny en aucune disposition qui porte marque de faiblesse, mais bien droite et sur ses pieds². »

De cette fusion perpétuelle du Dieu-homme et de sa mère, qu'advient-il à la mort du Christ? Là encore, la théologie soutient le P. Gibieuf. Quand le Christ a rendu le dernier soupir, la Vierge, « toujours conforme aux états de son fils » a aussi part à son « état de mort ». En cette occasion l'Homme-Dieu et la Mère de Dieu ont « esté esteints l'un et l'autre pendant l'espace de trois jours ». La raison en est la nécessaire liaison qui fait du Fils et de la Mère « un composé admirable ». « Il ne pouvait y avoir de Mère de Dieu s'il n'y a plus d'Homme-Dieu »³. Cette interruption momentanée de l'état de Marie a dû cesser d'ailleurs à la Résurrection, qui, selon la logique minutieuse d'un parallélisme constant, fut à la fois celle du Fils et de la Mère.

1) *Id.*, II, 507. Cf. Mâle (*L'art religieux au XV^e siècle*). « La compassion de Marie est un rêve pieux que l'auteur a fait dans sa cellule, rêve né de l'amour de la Vierge, car désormais les mystiques n'auront pas de plus chère étude que de reproduire chez eux les pensées de la mère pendant la passion du Fils » (p. 15). C'est ainsi que Gibieuf veut analyser : « Les dispositions secrètes de l'âme » de Marie (II, 506).

2) *Vie et grandeurs*, II, 502. Dans la tradition catholique il ne semble pas y avoir eu unanimité sur ce point ; trois Pères du IV^e siècle, saint Basile, saint Cyrille et saint Jean Chrysostome, paraissent affirmer qu'au pied de la croix la Vierge tomba dans le péché de doute (Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, trad. 1908, cite et discute les textes p. 200-224). On sait que Molanus (*De historia sanctarum imaginum et picturarum*, 1580, édition de Louvain 1771) fidèle aux intentions du concile de Trente (session 25, ch. 2), demandait qu'on supprimât de la représentation de Marie au pied de la croix tout faux pathétique, par ex. qu'on cessât de la représenter évanouie (Cf. Notre-Dame du Spasme) (Molanus, p. 443). Cf. Perdrizet : Étude sur le *speculum salvationis*, 1908, (ch. XLIV), Benoît XIV le défendit aussi et la science théologique a toujours protesté (Terrien, *La Mère de Dieu et des hommes*, III, 200-202 note).

3) *Vie et grandeurs*, II, 570-572.

L'Ascension du Christ glorieux fit succéder à la vie douloureuse de Marie « la vie de langueur, » puisqu'elle est « désormais solitaire, » privée de « sa vraie et son unique occupation, Jésus ». Toutefois, « elle demeure de bon cœur en la terre pour l'amour de son fils et pour l'amour de nous, et elle est contente de sacrifier sa jouissance pour sa gloire et pour notre salut »¹ : maîtresse, en ceci encore, et modèle exemplaire des âmes mystiques, qui, après avoir eu d'abord « un tel désir de posséder Dieu entièrement que, considérant la vie comme un tourment, quoique mêlé de douceur, ils *souhaitent la mort* avec ardeur »² ; — mais, qui aussi, quand elles sont élevées à un degré supérieur, « ont un tel désir de servir Dieu, de le louer et de profiter à quelqu'un que non seulement elles ne souhaitent plus de mourir, mais elles voudraient que leur vie fut prolongée de plusieurs années... »³. Telle fut la « langueur » de Marie jusqu'à sa mort, dont la sérénité atteste cette résignation à la vie⁴. L'âme quitta le corps sans en effleurer la paix inaltérable ; la Vierge n'éprouva point ces violents assauts d'amour, ce « vol de l'esprit »⁵, si familiers aux mystiques et si imparfaits de leur aveu même. Ce fut un doux « passage » que la « Dormition » de Marie⁶ : « Son cœur étant tout occupé de cette divine langueur, ses sentiments n'estoient que soupirs qui allaient incessamment à son Fils, luy annonçant sa peine et l'émouvant à en avoir compassion, comme si ç'eussent esté des messagers célestes

1) *Vie et grandeurs*, II, 596, cf. De la Broise, *Vie de la Vierge*, p. 199: « Il ne semble pas que Marie ait été triste au jour de l'Ascension... aux jours de triomphe de son Fils, Marie était toute au triomphe et à la joie, elle était donc au moment de l'Ascension entièrement à Jésus ; elle jouissait de son union avec lui : elle savait que ce départ annonçait l'heure prochaine où elle-même serait avec lui ravie au ciel. Surtout elle aimait : « Si vous m'aimiez, assurément vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père. » (Saint Jean, XIV 28).

2) Sainte Thérèse, VI^e demeure, ch. v.

3) Sainte Thérèse, VII^e demeure, ch. III.

4) *Vie et grandeurs*, II, 601.

5) Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. XIX.

6) Cf. parmi les Évangiles apocryphes la *Dormitio* de Marie attribuée à saint Jean et le « Passage de Marie » attribué à saint Méiton.

à qui elle eust commandé ce que nous lisons au Cantique : *Dicite dilecto meo quia amore langueo*, dites à mon bien aymé que je languis d'amour. Et le Fils, ayant égard aux désirs enflammés de sa Mère et *aux siens propres*, accreut tellement cette sainte langueur que l'âme quitta ce qu'elle animoit pour ce qu'elle aymoît, et estant toute retirée en Jésus, son unique amour, le corps, qu'elle avait, vivifié jusqu'à ce moment, demeura sans mouvement et sans vie¹. »

Le style du P. Gibieuf est, on l'a vu, assez simple, ordinairement, pour que nous n'attendions pas de lui une pittoresque « assomption ». Il se représente, ou plutôt il « médite, » une assomption toute « intérieure, » « une divine consommation », « une transformation en Dieu »². Sans doute il ne saurait guère exprimer sans images la vision béatifique : mais il choisit les comparaisons les moins pesamment matérielles : « Dieu réduit les saints à une si parfaite intimité avec luy qu'ils ne sont plus autre chose qu'une *capacité de Dieu*, toute remplie de Dieu, comme s'ils estoient un grand cristal très poly, et Dieu un soleil qui le remplit et le pénètre de toutes parts.....³ » La gloire est l'achèvement de la grâce. Éminente en l'une, la Vierge eut la « superplénitude de l'autre ».

Et ainsi s'achève cette histoire mystique de la Vierge mère, où la foi raisonnante du P. Gibieuf s'est efforcée de montrer la Femme élue « *avançant à pas de géant dans les voies de Dieu* »⁴.

IV. — Le P. Gibieuf ne s'est pas contenté de célébrer la Vierge dans la grandeur de *sa maternité divine* et de son *union mystique avec le Christ*. Il a mis en lumière la qualité morale qui fut par excellence, d'après la théologie tradition-

1) II, 620.

2) *Vie et grandeurs*, II, 634.

3) *Id.*, II, 642 ; cf. 640 : « L'entrée du saint dans la gloire du ciel ressemble au fer qui est jeté dans une fournaise embrasée, car peu après que ce fer a esté jeté dans cette fournaise, il ne paraît plus fer et vous diriez que ce n'est que feu, tant il est pénétré dedans et dehors... »

4) II, 68 ; II, 651.

nelle, l'apport personnel et humain de Notre Dame dans l'œuvre divine : *l'humilité*. Mais ici nous constatons combien les théories doctrinales de la dévotion à Marie sont parfois gênées par l'absence de données scripturaires. On sait que bien des panégyristes de la Vierge ont découvert des raisons subtiles du silence que les Évangélistes gardent souvent à son sujet¹, et aussi du mépris des Nazaréens², et même de la rudesse de Jésus à son égard³. Le P. Gibieuf déplore lui aussi « la stérilité de la parole de Dieu ». Si Dieu avait daigné « écouter ses petites pensées sur une affaire de si grande importance, » sans doute il eût été d'avis « que cette créature divine eust eu plus de part dans le livre des Écritures, et qu'estant liée si étroitement à Jésus, une même histoire eut expliqué la vie de l'un et de l'autre »⁴. Notre auteur se console d'ailleurs bien vite de ce regret, et, apprenant par cet exemple « que le principal point de la grâce des Saints ne consiste ny en la cognoissance que nous en avons, ny aux hommages que nous leur rendons, mais en ce qu'ils sont envers Jésus-Christ, » il s'interdit toute invention pieuse et se borne à insister, après le cardinal de Bérulle, sur « le silence de la Vierge »⁵.

Même il transcrit presque littéralement, sur ce point, une méditation du cardinal de Bérulle⁶ : « Les anges parlent entre

1) *Vie et grandeurs*, II, 576.

2) *Id.*, II, 576-579.

3) *Id.*, II, 408 « Jésus, en cinq occasions de la Sainte Écriture, parle à sa mère, parle de sa mère et entend parler de sa mère comme s'il n'avait point de mère et ne voulût pas en avoir. A peine la reconnoist-il pour sa mère ; à peine souffre-t-il qu'elle lui parle ; à peine permet-il qu'on lui en parle ». Nous rappelons les véritables « inventions » de Marie de Agreda pour expliquer ce silence : dans sa *Mystica ciudad de Dios*, 3 vol. 1^{re}, Madrid, 1670, traduit en français : *Histoire divine de la T. Sainte-Vierge* (Crozet, 1696). L'ouvrage fut censuré par la Sorbonne et critiqué par Bossuet.

4) II, 580.

5) « II, 584, cette mesme parole de Dieu, quoique succincte et brève, nous parle suffisamment de la Vierge en nous faisant voir son *silence* et sa retraite, sa virginité, son *humilité*, sa simplicité, sa fidélité, etc... »

6) Le passage du cardinal de Bérulle est extrait de ses « *Œuvres de piété* » qui ne parurent qu'en 1666, Lyon, De la Roche, 2 parties.

eux-mêmes et aux Pasteurs, et Marie est en silence. Les Pasteurs causent et parlent, et Marie est en silence. Les Rois arrivent, ils parlent et sont cause de faire parler toute la ville et le sacré collège de Hierusalem, et Marie est en retraite et silence. Tout l'État est ému et chacun s'étonne et parle du nouveau roi cherché par les Rois et Marie est en paix et silence. Siméon parle au temple, Anne la prophétesse et tous ceux qui attendent la rédemption d'Israël parlent avec lui, et Marie porte, donne et reçoit son fils en silence : tant le silence de Jésus fait d'impression sur l'esprit et le cœur de la Vierge et la tient puissamment et divinement occupée¹.

Et de ce silence, la raison profonde en est l'humilité; cette humilité dont le *Magnificat* ou cantique de Notre Dame fait ressortir « l'humble industrie » en « supprimant les louanges de la créature par les louanges du Créateur »². Minutieusement, verset par verset, le P. Gibieuf nous explique comment la Vierge « se défend » de tout éloge personnel et il souligne ses pieux stratagèmes. « *Suscepit Israël puerum suum* : combien que ce mystère soit accompli en elle et par elle, elle en parle néanmoins suivant le style familier et ordinaire de son humilité, sans y faire aucune mention d'elle-même »³. C'est ce silence d'adoration que la mère Madeleine de Saint-Joseph exhortait les Carmélites à honorer d'un culte spécial, et ainsi la méditation pieuse du directeur se précisait pour la prieure en une dévotion familière qu'elle répandait autour d'elle⁴. « L'humilité n'est-elle pas la disposition foncière de l'âme

1) Gibieuf, II, ch. VIII (291-323) : « Du profond silence de la Vierge en ce mystère et en tous les autres ».

2) *Vie et grandeurs*, II, 78.

3) *Id.*, II, 136, cf. *Ex hoc beatam...* « Marie avoue franchement plus d'heur que de mérite, ce qui est une très grande et très véritable humilité et un moyen puissant de se défendre des louanges qu'on luy veut donner. » (II, 101). *Fecit mihi magna...* « Comme humble et aussi humble que grande, elle coule en son cantique ce privilège incomparable sous le nom des choses grandes qu'il a employées pour elle sans le particulariser davantage (II, 116-117).

4) *Vie de la Mère Madeleine* (par Senault), p. 342 : « elle souhaitait que cet Ordre qui appartenait à Marie et qui estoit principalement affecté à honorer la solitude de J.-C., fut employé à honorer le silence de la Vierge ».

chrétienne ? La vie religieuse consiste en une double disposition d'abaissement en soi et d'élévation en Dieu, car c'est là une obligation essentielle établie sur deux principes constants et immobiles, dont l'un est le Néant, qui, seul, est propre à l'homme, et l'autre est l'Être qu'il reçoit sans cesse de la main de Dieu¹. »

On voit que la dévotion mariale rejoint de temps en temps, chez le P. Gibieuf, la psychologie conseillère de vertu, et qu'elle suggère d'utiles réflexions à l'âme humaine sur le problème qu'elle est à elle-même.

V. — Aussi bien le P. Gibieuf n'oublie-t-il pas « le salut ». Les prières qui accompagnent chaque chapitre de son ouvrage révèlent le souci constant de la récompense éternelle. Le rôle qu'a joué Marie dans le rachat des hommes² et l'efficacité de son intercession sont des questions que les plus généreux fidèles peuvent et doivent se poser. L'Incarnation a, pour ainsi dire, fait du Père Éternel l'obligé de la Vierge : « elle a ajouté à la divine couronne un glorieux fleuron³, » puisqu'en enfantant humainement le Verbe, elle a « donné puissance » sur lui à Dieu le Père « qui jusqu'alors avait regardé son fils comme son fils et non comme un sujet »⁴. Puis elle élève et sacrifie Jésus conformément aux intentions de Dieu ; elle se soumet à une longue et pénible privation « pour avancer la sanctification de nos âmes, » et au jour de son Assomption⁵, un des sujets de sa joie « est l'espérance de faire office d'Advocate pour nous... ». Le fidèle a donc le droit « de recourir à elle dans ses craintes et dans ses désirs, car elle est « la Thésorière des grâces⁶ », et notamment, « de la grâce des grâces qu'est Jésus lui-même lequel elle a toujours pouvoir

1) *Vie et grandeurs*, II, 600.

2) « Reconnaissons la part inestimable qu'elle a en l'œuvre de nostre salut et que, combien qu'elle ne nous ait pas rachetés (cela ne pouvant convenir qu'à un Dieu) elle a néanmoins beaucoup contribué à notre rachat... » (II, 515).

3) *Vie et grandeurs*, II, 289.

4) *Id.*, II, 282. Cf. Bérulle (*supra* 69).

5) *Id.*, II, 720.

6) Cf. plus haut, p. 328.

de donner au monde »¹. Rapidement à la fin de son traité le P. Gibieuf esquisse la doctrine de la miséricorde mariale et c'est seulement dans le dernier chapitre qu'il nous parle de son intervention miraculeuse². Quelles que soient les prérogatives dont le pieux oratorien l'enrichisse, en finissant son ouvrage, le crédit souverain qu'il lui prête³, le lecteur catholique ne risque plus de s'abandonner à une confiance exagérée ou à de fâcheux abus. S'il l'invoque avec assurance, c'est en se fondant sur la solide théologie du P. Gibieuf, c'est parce qu'il sait que la Vierge, par le droit de sa maternité et de sa liaison mystique avec Dieu, peut lui « montrer Jésus »⁴ et « le dédier à Lui »⁵, s'il espère beaucoup de son soin maternel. « Quoy que nos péchés nous doivent faire redouter vostre puissance, nous ne délaissions de nous confier en vostre bonté et en ce cœur de Mère qui ne vous peut permettre d'oublier vos enfants. Et nous sommes bien fondés à en user de la sorte, puisque votre première qualité est celle de Mère, qualité qui porte l'Amour engravé, et non celle de Dame, qui est un nom de puissance, et qui oblige à la crainte. Nous perséverons donc en ce regard, en cette invocation et en cette attente, et nous ne cessons point de dire, avec l'Eglise, beaucoup plus de cœur que de bouche : *Vita, dulcedo et spes nostra*. . »⁶.

1) *Vie et grandeurs*, II, 265.

2) *Id.*, II, ch. 20 « C'est elle qui opère non seulement les effets secrets et intérieurs dans la conversion des âmes, mais aussi une infinité d'effets extérieurs et visibles... Si nous en voulions rapporter toutes les histoires, il faudrait plusieurs gros volumes, et les bornes de celui-ci (où nostre dessein est de traiter sommairement la Vie et les Mystères de la Vierge plus que ses *miracles*, et ses divines grandeurs plus que ses effets sensibles) sont très éloignées d'y pouvoir suffire... » (II, 735).

3) *Id.*, II, 729, cf. 708, 726.

4) *Jesum benedictum nobis ostende* (I, 73), prière : « Faites-nous voir Jésus, ô sainte Mère... » (I, 77).

5) « Jésus est la voye qui conduit à Dieu et quiconque se lie à Jésus est lié à Dieu, et pareillement Marie est la voye qui conduit à Jésus, et quiconque se lie à Marie se lie à Jésus. » (Préface.)

6) *Vie et grandeurs*, II, 278 279.

VI. — La théologie savante et mystique ramène ainsi le lecteur catholique du P. Gibieuf à l'abandon filial du *Salve Regina*, si cher à saint Bernard et au moyen âge. Mais il est intéressant de voir comment chez ce docteur contemporain de Descartes, c'est la conclusion laborieuse d'une longue enquête, et non une effusion facile dont la formule acceptée sans examen semblerait autoriser de coupables défaillances. Le raisonnement doctrinal et l'expérience religieuse donnent ici à la piété une onction de bon aloi et une énergie très pure. Tel est le sens de l'effort commencé par le cardinal de Bérulle, continué par le P. Gibieuf, autour d'une dévotion particulière. Les thèmes de méditations se précisaient et devenaient chaque jour plus nombreux. Les pratiques les plus surannées ou les plus naïves étaient renouvelées et comme vivifiées par eux ; et sans rien abandonner de la confiance en l'intercession de la Vierge, l'Oratoire apprenait à une génération nouvelle à honorer Marie « en esprit ». On comprend la séduction que cette piété mariale devait exercer sur des âmes éprises et de raison et d'un idéal religieux austère, puisque la Vierge, tout en conservant son indulgente douceur, apparaissait comme revêtue d'une majesté logique et sévère. Le livre « de la Vie et des grandeurs de la Vierge » n'est certes pas un chef-d'œuvre, mais il est étrange qu'on n'en ait presque jamais parlé. C'est un document indispensable dans l'histoire du sentiment religieux en France au xvii^e siècle, et les nombreuses citations que nous en avons faites ont montré que le mérite littéraire n'en était pas absent. Les qualités que l'on se plaît à admirer, — chez Bossuet par exemple, — la science de la période, l'art du développement oratoire, une rigueur de pensée qui se traduit en une langue précise, — furent préparées par d'humbles précurseurs, trop inconnus, parmi lesquels il est bien juste de faire au P. Gibieuf une place.

(A suivre)

Charles FLACHAIRE.

LA ROUE A PUISER LES AMES

DU MANICHÉISME

Les anciens se sont beaucoup préoccupés de la manière dont les âmes des défunts pouvaient s'élever jusqu'aux cieux étoilés, et il n'est guère de mode de locomotion qu'ils n'aient imaginé pour leur ascension¹. Parmi ces moyens de transport, un des plus singuliers est certainement celui que leur ont réservé les manichéens. Le fils de Dieu, suivant ceux-ci, avait créé pour leur salut une machine munie de douze jarres ou pots (κάδοι, *urcei*) qui, tournant avec la sphère céleste, puisait (ἀνιμᾶσθαι ou ἐξαντλεῖν) les âmes des morts et les portait jusqu'au vaisseau du soleil. Celui-ci, après les avoir purifiées, les transmettait à la lune dont le disque s'arrondissait à mesure qu'elle s'en chargeait, jusqu'à ce qu'elle fût pleine². Cette roue à douze godets n'était autre dans la pensée de Mâni, que le cercle du zodiaque³, dont la révolution quotidienne fait passer chaque signe de l'horizon à son apogée pour l'abaisser ensuite vers le couchant.

1) Cf. mon article sur *l'Aigle funéraire des Syriens* dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. LXII, 1910, p. 142 ss.

2) Hégémonius, *Acta Archelai*, c. 8 (p. 12 Beeson) : 'Ελθὼν οὖν ποιεῖται τὴν δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν καὶ μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν δώδεκα κάδους, ἧτις ὑπὸ τῆς σφαίρας στρεφομένη ἀνιμάται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχὰς καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος. La vieille traduction latine dit : « Filius Dei... machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur hauriens animas morientium, quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit et ita adimpletur lunae discus. »

3) Épiphane, *Adv. haeres*, LXVI, 9 (III, p. 27, Dindorf) : 'Η σοφία τοῦ φωστῆρος τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων, ὧν οἱ Ἕλληνες φάσκουσι, καὶ ταῦτα τὰ στοιχεῖα διισχυρίζεται ἀνιμᾶσθαι τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων ἀνθρώπων τε καὶ τῶν ἄλλων ζώων φεινὰς οὕσας · φέρεσθαι δὲ ἐπὶ τὸ σκάφος · πλοῖα γὰρ θέλει λέγειν ἥλιον καὶ σελήνην. La Formule d'Abjuration imposée aux Manichéens dit, par abrégé, (Migne, P. G., t. I, col. 1465 B) : Τὰς ψυχὰς... Θεὸν ἐξαντλεῖν κατώθεν διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ἃ καὶ πλοῖα καλοῦσιν, sans mentionner la roue. Cf. aussi Priscilien, *Tract.* I, p. 26, 21 Schepss : *rota geniturae*. — Sur les « vaisseaux » du soleil et de la lune. Cf. mes *Recherches sur le manichéisme*, p. 29.

Comment expliquer cette étrange doctrine eschatologique ? Elle paraît avoir été empruntée par Mâni aux croyances populaires de son pays, la Babylonie. On pouvait voir de son temps, comme aujourd'hui, tourner le long des rives de l'Euphrate et du Tigre ces grandes roues, garnies de vases de terre cuite, auxquelles il a confié un office spirituel si important. Ce sont les « naouïras » ou roues hydrauliques, qui, poussées par le courant, font monter l'eau nuit et jour dans les réservoirs du système d'irrigation. Des pots de terre, fixés au cadre de bois, recueillent cette eau au moment où ils plongent dans le fleuve, l'élèvent jusqu'au sommet de la roue, et, en s'inclinant peu à peu vers le bas, la déversent dans les aqueducs construits près de la berge. Les dimensions énormes de ces « naouïras » — quelques-uns atteignent vingt mètres de diamètre¹ — ont suggéré naturellement un rapprochement avec le cercle zodiacal, qui, comme eux, tournait sans trêve du matin au soir et du soir au matin.

Beausobre l'a déjà fait observer², Mâni n'est point l'inventeur de ce système ingénieux pour faire monter les âmes jusqu'aux astres. Parmi les ouvrages apocryphes attribués à Zoroastre, on cite quatre livres « Sur la Nature » (Περὶ φύσεως), dont le début nous a été conservé³; Zoroastre s'y identifiait avec Er l'Arménien, dont Platon dans sa « République »⁴ raconte, on s'en souviendra, qu'étant mort dans un combat, il fut porté le douzième jour sur le bûcher, où il revint à la vie pour faire part aux assistants de ce qu'il avait vu dans l'autre monde. Cette apocalypse pseudo-persique, qui paraît remonter à l'époque alexandrine⁵ était au dire de Proclus, qui l'eut encore en mains, « rem-

1) E. Reclus, *Géographie universelle*, t. IX, p. 764; Max von Oppenheim, *Von Mittelmeer zum Persischen Golf*, t. I, p. 333, etc. — Sur le mécanisme de ces roues hydrauliques dans l'antiquité, cf. Saglio-Pottier, *Dictionnaire*, s. v. « Machina », p. 1467, et « Metalla », p. 1859. — Il est souvent question des grandes roues de Hamâh sur l'Oronte dans les auteurs arabes (Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, p. 59 et 359 ss.). — Un ami me fait observer que le rapprochement entre la roue de Mani et la *naouïra* ou *noria* a déjà été fait incidemment par Chavannes et Pelliot, *Journal Asiatique*, déc. 1911, p. 516 [517], n. 3.

2) Beausobre, *Histoire du manichéisme*, II, p. 502 ss.

3) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 14, § 103 (p. 395, 16 Stähelin).

4) Plat., *Rep.*, X, 614 B.

5) Clément d'Alexandrie, vers l'an 200 après J.-C., est le premier écrivain qui la cite, mais manifestement de seconde main d'après une source plus ancienne. D'autre part nous savons que Colotès, disciple d'Epicure, identifiait déjà, au

plie de visions astrologiques »¹. Son auteur prétendait retrouver dans Platon les croyances de ce mazdéisme fortement imprégné d'astrolâtrie que pratiquaient les mages de Mésopotamie et d'Asie-Mineure et qui se propagea en Occident avec les mystères de Mithra. Or, suivant cette révélation, les douze jours que dura la mort apparente d'Er-Zoroastre, faisaient allusion « à l'ascension des âmes à travers les douze signes du zodiaque ». On y prétendait aussi prouver par le texte de Platon que ces âmes suivaient le même chemin lorsqu'elles descendaient à la naissance du ciel sur la terre².

Pareillement les douze travaux qu'Hercule dut accomplir avant d'être transporté dans l'Olympe, ne seraient autres, selon la même exégèse, que les douze signes par lesquels l'âme s'élève vers le séjour des dieux³. Peut-être cette doctrine a-t-elle laissé une trace dans l'art romain. Sur le monument funéraire d'Igel, l'apothéose d'Hercule doit rappeler l'immortalité réservée aux défunts, à qui ce tombeau fut élevé, et l'on y voit le héros emporté dans l'espace sur le char d'Athéna, lequel est entouré par le cercle du zodiaque⁴.

La même croyance ne fut pas étrangère aux traditions sacrées des sectateurs de Mithra, dérivées, nous le rappelions, de ce mazdéisme teinté de « chaldaisme » qui se répandit en Asie-Mineure. L'initié au grade de Lion — qui élevait le néophyte au rang de « Participant » des mystères —, était, nous dit Porphyre⁵, « revêtu de formes variées d'animaux ». L'opinion commune y voyait une allusion aux signes du zodiaque, mais Pallas, un exégète grec de cette cérémonie barbare,

III^e siècle av. J. C., Er l'Arménien avec Zoroastre (Proclus, *In Remp.*, p. 109, l. 10, éd. Kroll).

1) Proclus, *In Rempubl.*, p. 109, 20, éd. Kroll : 'Αστρολογικῶν δὲ ἐστὶ θεαμάτων τὰ βιβλία γέμοντα.

2) Clément, *l. c.* : Τὸν δὲ Ζωροάστρην τοῦτον ὁ Πλάτων δωδεκαταῖον ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενον ἀναβιδῶναι λέγει · τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς διὰ τῶν δώδεκα ζωδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσιν φησὶ [*Rep.* p. 621 B?] τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον. Ταύτη ὑποληπτέον καὶ τὰ τοῦ Ἡρακλέους ἄθλα γενέσθαι δώδεκα.

3) Clément d'Alex., *l. c.* — Cette interprétation paraît avoir été acceptée par les orphiques, cf. *Hymn. Orph.*, XII, 12, et Servius, *Ad Aen.*, VI, 395 (p. 65 Thilo), où Orphée est cité au v. 393 ; Lydus, *De mensib.*, IV, 67 (p. 121, 19 Wünsch).

4) Salomon Reinach, *Répertoire des reliefs*, I, p. 168.

5) Porphyre, *De Abstin.*, IV, 16 : 'Ο τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζώων μορφάς · ὧν τὴν αἰτίαν ἀποδίδους Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοῖνην φησὶ φόραν οἶεσθαι ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου (un moi manque) ἀποτείνειν · τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπινῶν ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαπαῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν.

prétendait y apercevoir un symbole de la métempsychose qui fait passer les âmes des hommes « dans des corps de tout genre ». C'est l'opinion commune qui avait raison contre le théologien trop ingénieux. En effet, une action liturgique similaire s'accomplissait dans l'initiation au culte d'Isis : le myste y était habillé successivement de douze robes et ensuite, paré des attributs du Soleil, il était offert à l'adoration des assistants ¹. Par la vertu de ce rite, il était devenu l'égal du dieu solaire, et les douze robes qu'il endossait, figuraient son passage à travers les douze signes que parcourait chaque année l'astre divin².

Le gnosticisme égyptien du III^e siècle avait accommodé à son système d'éons la même doctrine eschatologique. Le livre de Jéu prétend révéler « le mystère des douze éons, leurs sceaux, et la manière de les invoquer pour parvenir jusqu'aux lieux qu'ils occupent », et il indique en effet avec grand détail les marques et formules nécessaires à l'âme pour s'élever de la demeure d'un de ces éons à la suivante jusqu'au séjour des dieux³. La Pistis Sophia⁴ enseigne le même mystère, mais ici il est explicitement interprété : ces éons, que fait tourner la révolution de la sphère, sont assimilés deux par deux aux signes du zodiaque qui, se trouvant en aspect diamétral, agissent de concert suivant les astrologues⁵.

En résumé, il ressort de tous ces textes qu'une doctrine attribuée à Zoroastre et qui fut en réalité enseignée par les « Chaldéens » de l'époque hellénistique, voulait que les âmes pieuses fussent emportées vers les hauteurs du ciel, demeure des dieux supérieurs, par la révolution du zodiaque, agissant à la façon des grandes roues hydrauliques

1) Apulée, *Met.*, XI, 24 : « Mane factum est et perfectis solennibus processu duodecim sacratus stolis... sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat ».

2) Cf. Reitzenstein, *Archiv für Religionsgesch.*, VII, 1904, p. 408. De même les sept robes d'Isis étaient interprétées comme une allusion aux sept sphères célestes (Hippolyte, *Philosoph.*, V, 1 ; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 86 s.). L'idée que les âmes se dépouillaient de leurs vêtements en passant à travers les zones des planètes, resta courante jusqu'à la fin du paganisme (*Religions orientales*, 2^e éd., 1909, p. 391). La forme la plus ancienne du mythe se trouve dans le récit babylonien de la descente d'Ishtar aux enfers.

3) Livre de Jéu, c. 51 (p. 321, trad. Schmidt, *Koptisch-gnost. Schriften*).

4) Pistis Sophia, c. 138-140, (p. 236 ss., trad. Schmidt). Les éons, comme substituts des signes du zodiaque, apparaissent déjà dans l'hymne inséré dans les *Acta Thomae*, c. 6.

5) Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 167.

qui puisaient l'eau dans les rivières de Mésopotamie et de Syrie. Cette idée naïve fut modifiée plus tard, et l'on enseigna que les âmes passaient de signe en signe le long de la sphère mouvante. Cette eschatologie zodiacale se propagea parallèlement à celle de l'ascension des âmes à travers les sept sphères planétaires, mais bien qu'on en retrouve des traces dans les croyances mithriaques et gnostiques et que Mâni, en l'adoptant, lui ait assuré une longue survivance, elle n'eut pas la même fortune que l'autre conception, qui devint prédominante dans le paganisme à la fin de l'Empire romain.

FRANZ CUMONT.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

S. A. COOK. — **The Study of Religions.** London, Black, 1914.
1 vol. de 439 p.

J'ai hésité à publier l'impression que m'a laissée ce volume. Je me suis demandé, en effet, si la faute en était à mes facultés d'assimilation et de jugement ou si je n'étais pas justifié à y chercher une thèse de psychologie ésotérique à l'usage de quelques initiés. L'auteur n'est pas le premier venu, il a écrit des ouvrages estimés sur les religions de la Palestine; il a donné des cours à Cambridge sur l'hébreu, le syriaque et l'histoire des religions; ses tendances sont larges, avec beaucoup d'érudition et de bon sens. Quand j'ai commencé la lecture de son livre, j'ai commencé par ne rien comprendre à la liaison générale des idées. Isolant alors, avec l'aide de l'*index*, les passages relatifs à certaines questions déterminées, j'ai fini par découvrir, sous le touffu des raisonnements, d'excellents conseils, inspirés par la logique et le bon sens, qu'il donne à l'historien des religions et même de la religion. Mais la plupart de ces règles auraient pu être formulées et même développées en quelques phrases simples et claires, d'autant qu'elles sont aujourd'hui monnaie courante chez tous ceux qui s'occupent sérieusement de traiter les phénomènes religieux d'une façon à la fois objective et synthétique. Au lieu de cela, l'auteur les enveloppe dans une phraséologie prolix et alambiquée, qui consacre, par exemple, 78 pages à s'apesantir sur les caractères psychologiques des « survivances » religieuses et à nous mettre en garde contre le danger de conclure du particulier au général. Ou bien il verse dans l'excès contraire en réduisant ses démonstrations à des formules algébriques :

Ainsi, pour expliquer comment des auteurs ont qualifié d'ophiolâtrie certains cultes complexes, il écrira : « S, le serpent, est associé avec certains caractères (religieux), que nous qualifierons $a b c$ ou $b c d$ ou

a d e et ainsi de suite. Conséquemment, on déduit l'existence d'un système complet et organique quand on trouve simplement *Sa* ou *Sb* ou même simplement *a b, c d*, etc. » — Ainsi encore, l'auteur forgera l'équation $i + d = D$, pour exprimer que chaque donnée religieuse à comparer, *D*, renferme un élément commun, fondamental, invariable, *i*, et un élément différentiel, individuel *d*. « L'iota, ajoute-t-il, a été adopté pour indiquer que *i* est quelque chose d'irréel, bien que précieux pour faciliter les opérations ». Voulant ensuite démontrer que, dans toute comparaison, il faut prendre en considération à la fois les différences et les ressemblances, il s'exprime en ces termes : « Quand nous voulons comparer deux ou plusieurs données *X, Y, Z*, celles-ci peuvent être regardées analytiquement comme consistant en une partie commune *i*, et *x, y, z*, qui représentent leurs caractères distinctifs ; — de telle façon que $i + x = X$ et non pas *Y* et que *Y* diffère de *Z* en ce que, quoiqu'ayant *i* en commun, il renferme *y* et pas *z* ». Enfin pour établir, en conformité avec la théorie du développement, que le sentiment religieux, la croyance à la Divinité, etc. ont dû avoir des antécédents, il propose de désigner cet état antérieur par « pré-*X* » plutôt que par « non-*X* », la transition étant représentée par $n^{\text{th}} + 1$. — On pense, malgré soi, au professeur de M. Jourdain qui enseignerait l'histoire des Religions. Je sais bien que certaine école allemande a mis à la mode cette débauche d'algèbre. Mais il est temps de réagir contre un abus qui finirait par discréditer les sciences psychologiques, surtout quand il est aggravé — je ne vise pas ici spécialement M. Cook — par le recours à une terminologie inaccessible à la grande majorité des lecteurs.

GOBLET D'ALVIELLA.

HENRI LAMMENS. — **Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.** Tome I : *Le climat. Les Bédouins.* Un vol. in-8 de xxiii-371 pages. Rome, Institut biblique pontifical, 1914.

Ce volume ouvre une suite de monographies sur les origines de l'Islam dont l'ensemble constituera une nouvelle « Vie de Mahomet ». Dès maintenant s'affirme le profit que la science des religions retirera de cette œuvre par la masse de renseignements que l'auteur extrait des

sources arabes. On se félicitera aussi de l'adhésion du P. H. Lammens à la méthode critique, bien que l'application qu'il en fait appelle quelques réserves.

Le savant arabisant se préoccupe constamment de ne pas être dupe de son information. Cela est d'autant plus nécessaire, en effet, que sa documentation, pour ce premier volume, est presque exclusivement d'origine poétique. Avec une ingéniosité inlassable, il s'attache « à démasquer *partout* le bluff¹ de la grandiloquence bédouine, consciente ou non, des Asma'i et des Abou'l Farag' » ; mais cette utile réaction contre un emballement naïf dépasse souvent la mesure et aboutit à un exposé peu cohérent.

Si l'on veut, comme ce paraît être l'objet de l'ouvrage, porter un jugement équitable sur la valeur morale d'un peuple et de sa civilisation, il ne faut pas de parti pris biffer d'un trait de plume tous les témoignages qui parlent en sa faveur. On prendra garde aussi qu'au stade de civilisation où se trouve la société nomade, les termes de courage, d'humanité, etc. ne peuvent avoir absolument le même sens que chez nous. Au risque de disparaître, le Bédouin doit, par exemple, adapter son courage aux conditions très dures de la vie au désert. Exposant sa vie à chaque rencontre, c'est une nécessité pour lui de doubler le courage par la ruse.

Or, en appliquant sa critique impitoyable, en généralisant des données particulières, en ne tenant compte ni des différences de civilisation ni des conditions spéciales de la vie au désert, le P. Lammens en vient à dénier tout courage au bédouin, toute loyauté au nomade. Mais comment expliquer alors le prodigieux développement de la littérature héroïque; comment concevoir son puissant attrait sur un peuple de lâches et de traîtres; comment ne pas admettre, au moins, que cette littérature ait eu une certaine valeur éducative, qu'elle ait réagi sur la nature nerveuse et impressionnable de l'Arabe?

Les objections que soulève l'opinion radicale du savant auteur ne sont pas dictées par un souci d'indulgence, elles touchent le fond même des choses et c'est pourquoi nous y insistons. « Quand, dit-il, j'aurai qualifié le Bédouin *d'individualiste*, j'aurai enfermé en un mot les plus graves lacunes de son caractère moral. Jamais il n'est parvenu à se hisser jusqu'à la dignité d'animal social, πολιτικὸν ζῶον. D'où absence de dévouement, de sacrifice à l'intérêt commun; tout le

1) Les italiques sont de l'auteur.

cortège des bienfaisantes vertus sociales : la douceur surtout, l'humanité, charme de cette vie terrestre, lui font défaut (p. 187). » On ne se douterait pas, en effet, à lire le tome I du *Berceau de l'Islam* que le désert a ses lois, qu'il existe une société nomade et que, pour être différentes des nôtres, ses règles n'en sont pas moins étroites, qu'il existe des rites appropriés à tous les actes de la vie : naissance, adoption, mariage, installation de la tente, etc., que les divinités abondaient dans l'ancienne Arabie. On se contente de tourner en dérision la coutume du rachat du sang sans expliquer en quoi elle tenait au cœur même de la société et sans dire que le rachat n'était que par exception accepté sans lutte. La constitution de la tribu est passée sous silence; du mariage, on ne dresse qu'une chronique scandaleuse. Du culte, il n'est pour ainsi dire pas question : le *hima* est défini comme une primitive réserve utilitaire et profane; il n'est pas fait mention des rites, des pèlerinages, des sacrifices. Les Robertson Smith et les Wellhausen auraient-ils travaillé dans le vide?

Si l'on s'en tenait au tableau brossé par le P. Lammens en touches spirituelles, mais un peu menues, l'apparition de Mahomet, son rôle historique, la transformation totale du nomade qu'il aurait opérée, tiendraient vraiment du miracle et constitueraient le *signe*, au sens coranique, le plus impressionnant. Et, de fait, voici la conclusion paradoxale à laquelle aboutit cet éreintement du Bédouin : « Une fois enrôlés [par Mahomet], ces gens de sac et de corde se convertiront en paladins de l'expansion arabe, ne rêveront plus qu'exploits. Ils refuseront les emplois les mieux rétribués, s'ils doivent les retenir loin du champ de bataille... Le Bédouin, doté enfin d'une conscience nationale, s'apercevra qu'il appartient à une grande race, il s'échauffera pour la cause de l'impérialisme et deviendra un incomparable instrument de propagande et de défense islamites (p. 334). »

Cette conclusion, d'où toute transition est exclue, cadre mal avec l'histoire arabe antéislamique dont nous saisissons quelques traits lorsque les nomades entrent en contact avec les sédentaires; elle ne laisse pas soupçonner la remarquable adaptation dont l'Arabe s'était déjà montré capable lors de la constitution du royaume nabatéen et surtout du royaume palmyrénien qui balança un instant, en Orient, la fortune de Rome, ni le rôle joué par les dynastes arabes en marge des empires perse et romain. Le P. Lammens néglige d'ailleurs à peu près toute la documentation qui n'est pas d'origine purement arabe et littéraire; cependant, il n'est pas jusqu'aux textes safaïtiques qui ne lui

auraient apporté une confirmation ou une réfutation de ce qu'il écrit sur l'existence du cheval et du lion au désert ou sur l'usage ancien des généalogies.

Ces réserves laissent intacte la valeur documentaire de l'ouvrage dont la lecture est rendue agréable par un style aisé et incisif, qui rappelle les meilleurs satiriques arabes. En ce qui concerne le climat on notera que l'auteur repousse, avec beaucoup d'à-propos, tout changement notable de climat dans les temps historiques, hypothèse sur laquelle Winckler a fondé sa théorie, récemment reprise et rajeunie par le prince Caetani, destinée à expliquer les migrations des peuples sémitiques.

RENÉ DUSSAUD,

CARL PSCHMADT. — **Die Sage von der verfolgten Hinde, ihre Heimat und Wanderung...** *Greifswald, Druck von J. Abel, 1911, in-8, 134 p.* (Dissertation de doctorat de Greifswald).

Le travail de M. Pschmidt ne touche pas seulement à des questions de littérature comparée, il intéresse aussi par plusieurs points les historiens des croyances religieuses. La théorie de l'auteur est essentiellement que le mythe antique de la biche merveilleuse dont un héros fait la chasse (Héraklès et la biche kerynitique, etc.), la légende de la biche ou du cerf qui conduit une armée, celle de l'apparition d'un cerf merveilleux (saint Eustache, etc.), finalement celle d'une biche (ou cerf ou autre animal merveilleux) pourchassée qui conduit le héros près d'une fée (Graelent, Guingamor, Partenopeu, etc.) sont au fond identiques et se ramènent à un type primitif, originairement mythique, peut-être d'origine babylonienne, qui se serait répandu des pays helléniques dans le reste de l'Europe.

Si l'auteur avait raison, nous aurions un bel exemple de la persistance d'une donnée mythique, prenant à travers les siècles les formes les plus diverses; mais une généralisation aussi vaste nous paraît trop hardie. M. Pschmidt tire habilement parti du fait que la légende de la cerve conduisant une armée est racontée d'abord des Cimmériens traversant le marais méotide et semble venir de la péninsule des Balkans; cette légende, ainsi que celle de saint Eustache, etc. se rattacherait à une forme plus primitive, non littéraire, de la biche d'Héraklès, etc. qui se serait conservée dans le folklore grec. Mais la légende

des Cimmériens ou des Huns conduits par une cerve (certainement la plus primitive de ce groupe; celle de Clovis, Charlemagne, etc. sont plus artificielles) ressemble bien moins au récit si particulier de la chasse d'Héraklès qu'à ces légendes, surtout italiques, d'une peuplade conduite par un animal vers la localité où elle doit se fixer définitivement. Quant à la légende de saint Eustache, la chasse, la poursuite de l'animal merveilleux y est quelque chose de secondaire; il est toujours possible que cette légende soit le développement pur et simple de la donnée mystique qui voyait dans un cerf l'image du Christ¹; l'influence de cette donnée est du reste admise par M. Pschmidt.

Ce qu'on pourrait accorder à l'auteur, c'est son identification de la légende de l'animal conducteur d'une armée (Huns, Clovis, etc.) avec celle de l'animal merveilleux qui conduit le héros près d'une fée (Partenopeu, etc.); M. Pschmidt admet du reste dans ce dernier cas l'influence d'autres données adventices, celle du sanglier merveilleux (le *porcus Troyt* de Nennius et des récits gallois postérieurs) pourchassé par Arthur et ses héros, et celle des récits sur Cabal, le chien merveilleux du même Arthur.

Quoiqu'on pense des théories développées par l'auteur, son travail gardera sa valeur comme recueil de matériaux, tirés aussi bien des littératures germaniques que des littératures romanes du moyen âge. Il n'est pas absolument complet; en pareille matière du reste, personne ne saurait l'être. C'est ainsi que M. Pschmidt néglige de citer à propos de la biche de saint Gilles (*sanctus Aegidius*, p. 60) les remarques de G. Paris, dans son édition de la *Vie de saint Gilles* par Guillaume de Berneville (p. LXI et suiv.). Mais, encore une fois, les quelques lacunes frappent moins le lecteur que le nombre de faits que l'auteur a su réunir. On doit le louer également d'être discret dans ses interprétations mythiques (p. 27) et de manifester une méfiance légitime en ce qui concerne l'influence que le *Psyché* d'Apulée aurait pu exercer sur le roman de *Partenopeu* (p. 97).

G. HUET.

1) C'est l'opinion de M. Montverdi dans son intéressante étude sur saint Eustache dans les *Studi medievali*, t. III.

2) Ces observations sont importantes: il en ressort que l'animal protégé par le saint personnage n'était pas toujours une biche. Un exemple assez ancien est signalé par G. Paris dans la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère, où l'animal protégé est un lièvre.

MAURICE MAETERLINCK. — **La Mort.** Un vol. in-12 de 273 pages.
Paris, Fasquelle, 1913.

Par son objet même, cet exposé de nos connaissances sur l'au-delà échappe à la compétence de cette *Revue* et nous n'avons garde de l'oublier ; mais nous devons signaler l'intérêt qu'il offre pour nos études, car il y touche à chaque instant et il n'est point négligeable de connaître les résultats d'une enquête menée par un cerveau éminent, largement ouvert à toutes les recherches et qu'une saine critique ne cesse de guider. En somme, nos idées touchant la mort, la survie, les rapports entre morts et vivants sont restées au même point depuis de longs siècles, elles plongent encore leurs racines dans le Cheol des Hébreux, l'Hadès des Grecs ou l'enfer chrétien.

M. Maeterlinck a dépouillé avec une attentive sympathie les enquêtes de la *Society for Psychical Research* (S. P. R.) conduites par des hommes de valeur et de bonne foi comme Crookes, Myers et William James, mais il est obligé de constater que tous les essais d'entrer en communication avec les morts ont simplement abouti à nous substituer à eux et à leur prêter nos préoccupations qui tendent toujours et uniquement à la conservation de notre moi, si misérable ou si imparfait qu'il soit. Nous ne pouvons concevoir, parce que nous ne désirons rien d'autre, que la conservation de notre conscience telle qu'elle s'est formée au cours du petit nombre d'années que nous passons sur cette terre. Les expériences de la S. P. R. ne nous apprennent rien que ce que l'homme a imaginé lui-même. Il est assez curieux que telle séance rappelle, avec l'éloquence en moins et les incohérences du médium en plus, telle évocation des poètes anciens comme celle du fantôme d'Achille. C'est encore la même réponse : « Ne me parle pas de la mort, ô Ulysse ! »

L'historien des religions rencontre à chaque pas, dans les milieux les plus divers comme aux différentes époques, la croyance à une manifestation de l'âme au moment de quitter le corps ou peu après. C'est ce qui résulterait de plus clair des expériences de la S. P. R. ; mais le doute subsiste encore puisque l'action personnelle des assistants ou du médium n'est pas éliminée. D'après M. Maeterlinck, ces manifestations prouveraient tout au plus « *s'il fallait les admettre*, qu'un reflet de nous-mêmes, une arrière vibration nerveuse, un faisceau d'émotions, une silhouette spirituelle, une image falote et désemparée ou, plus exacte-

ment, une sorte de mémoire tronçonnée ou déracinée, peut, après notre mort, s'attarder et flotter dans un vide où rien ne l'alimente plus, où elle s'anémie et s'éteint peu à peu, mais qu'un fluide spécial, émané d'un médium extraordinaire, parvient à galvaniser par moment ».

En l'absence de conclusion, il nous intéresse de constater combien se conserve, puissante et identique à elle-même à travers les siècles, l'émotion des proches qui assistent à une mort, au point de leur faire apparaître l'âme du mort. Que cette apparition soit une réalité ou une hallucination, ses effets, pour nous, sont les mêmes : elle commande nombre de rites funéraires, elle détermine des croyances.

En ce qui concerne la démonstration scientifique de la réincarnation, qui elle aussi a été tentée, notamment par M. de Rochas, la conclusion très nette de M. Maeterlinck est qu'elle n'a point été faite. Il le regrette, « car il n'y eut jamais croyance plus belle, plus juste, plus pure, plus morale, plus féconde, plus consolante et, jusqu'à un certain point, plus vraisemblable que la leur. Seule, avec sa doctrine des expiations et des purifications successives, elle rend compte de toutes les iniquités sociales, de toutes les injustices abominables du destin. Mais la qualité d'une croyance n'en atteste pas la vérité. Bien qu'elle soit la religion de six cent millions d'hommes, ... il lui faudra faire ce que ne firent pas les autres : nous apporter d'irrécusables témoignages ; et ce qu'elle nous a donné jusqu'ici n'est que la première ombre d'un commencement de preuve ». Nous ne citons ce passage que pour donner un exemple typique de la manière de l'auteur qui finalement conclut : « Je n'ai rien ajouté à tout ce qu'on savait. J'ai simplement tenté de séparer ce qui peut être vrai de ce qui certainement ne l'est point ; car, si l'on ignore où se trouve la vérité, on apprend néanmoins à connaître où elle ne se trouve pas ». M. Maeterlinck fait ici œuvre scientifique et, à ce titre, il intéressera puissamment tous les amis des libres recherches.

RENÉ DUSSAUD.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. ILIFF ROBSON. — Studies in the second epistle of St. Peter.
Cambridge University Press, 1915, 1 vol. in-12, cart. de viii-67 p.
Prix 2 sch. 6.

M. E. Iliff Robson, comme tous les critiques modernes, reconnaît que la seconde épître de Pierre ne saurait être attribuée à l'apôtre dont elle porte le nom. Il croit cependant qu'elle contient certains éléments d'origine apostolique et pétrinienne.

L'épître, d'après lui, n'a pas été écrite d'un seul jet. C'est une œuvre composite. L'auteur s'est borné au rôle d'éditeur. Voici quels sont d'après M. Iliff Robson les documents dont il s'est servi : 1° Prédication ; 2° Évangile ; 3° Discours prophétique ; 4° Apocalypse. Ces divers fragments détachés existaient probablement tels qu'ils sont entrés dans l'épître. Il n'est pas impossible qu'ils proviennent, directement ou indirectement, de l'apôtre Pierre, sinon dans la forme qu'ils avaient quand l'auteur de l'épître les a utilisés du moins dans leur fond.

A l'appui de son hypothèse M. Iliff Robson apporte une étude très soignée de l'épître. Il s'efforce de démontrer qu'il est légitime de distinguer entre E (l'éditeur) et P (les fragments pétriniens). Il montre que souvent les transitions entre P et E sont artificielles et difficiles, que le vocabulaire, la langue et le style diffèrent quelque peu, etc.

Quelque justes et bien observés que soient plusieurs des faits relevés par M. Iliff Robson, sa démonstration nous paraît présenter une grave lacune. L'auteur semble considérer qu'il va de soi que les fragments qu'il pense avoir détachés de l'épître puissent être considérés comme étant d'origine apostolique. C'est là pourtant une opinion des plus contestables. Pour ne prendre qu'un exemple le fragment où il est question de la transfiguration (1, 16-18) ne contient absolument rien qui permette d'écarter l'hypothèse d'une dépendance complète à l'égard du récit synoptique, et comme ce récit a déjà lui-même un caractère très secondaire, il ne saurait être question pour ce fragment de l'épître d'une origine même indirectement apostolique.

La même observation pourrait être faite à propos des autres fragments que M. Iliff Robson a cru pouvoir distinguer. La portée de ses remarques est par là singulièrement diminuée. Elles établissent seulement qu'il y a dans la seconde épître de Pierre une certaine diversité de langue et qu'on n'y aperçoit pas d'enchaînement rigoureux de la pensée. Il ne résulte pas de là que l'au-

teur ait utilisé des documents antérieurs, encore moins que ces documents aient été des écrits apostoliques.

MAURICE GOGUEL.

MIQAYEL VARANDIAN. — **Haykakan charjman nakhapatmouhioun** (Les origines du mouvement arménien) t. I, Genève, 1912, in-16, 320 p.

Parmi les pages intéressantes et les chapitres importants qui constituent ce premier volume de l'histoire du mouvement arménien, il est bon de signaler quelques-uns des passages où l'auteur est amené à traiter des questions religieuses et à envisager la manière dont ces deux grandes religions, le christianisme et l'islamisme, se comportent l'une vis-à-vis de l'autre.

Varandian, dans son examen de la religion islamique, en marque les traits les plus caractéristiques. Pour lui, le Coran est un mélange d'instructions et d'oracles positifs et négatifs, de lumières et de ténèbres ; c'est le livre par excellence des contradictions, surtout lorsqu'il s'agit des *giaours*, des Infidèles, des chrétiens en un mot. L'auteur rappelle que Mahomet ordonne expressément à ses fidèles de massacrer sans pitié tous les Infidèles. C'est un ordre céleste. L'enfer est réservé aux Infidèles et le paradis aux vrais fidèles, aux musulmans.

Dans ces conditions, comment expliquer certaines instructions de tolérance en faveur des infidèles, et que l'on rencontre dans ce bizarre mélange que l'on dénomme le Coran ? Varandian essaie d'expliquer la chose de la façon suivante :

Tant que la domination de Mahomet n'était pas encore consolidée, le prophète affectait certains égards pour les peuples chrétiens et leur promettait de ne pas les persécuter. Mais dès qu'il eut affermi sa situation et renforcé son pouvoir, il changea et de ton et de tactique. Il dicta les deux chapitres du Coran intitulés *Épée* et *Guerre*, dans lesquels il ordonne impitoyablement de couper la tête, d'assassiner, de réduire en esclavage chaque fois et partout où les Fidèles rencontreront des Infidèles. De ces principes coraniques, il est aisé de déduire le traitement qui devait être infligé aux non-musulmans, et surtout aux chrétiens, au cours des âges.

Le suprême commandement de la religion musulmane ne consiste-t-il pas en la *foi* et en la *guerre sainte* (dijhad) ? Dès lors, différence de religion, distinction entre seigneur et vassaux, antagonisme profond entre musulmans et *rays* (troupeau), tel est le principe directeur de la politique turque à l'égard des diverses races constitutives de l'Empire ottoman, auxquelles les Turcs ne reconnaissent aucun caractère de *nationalité*, se contentant de les considérer comme des *communautés*. La nation arménienne, chrétienne, n'a pas échappé, encore moins qu'aucune autre, à ce traitement des maîtres musulmans et barbares (1).

F. MACLER.

1) Pour plus de détails sur cet intéressant ouvrage de Varandian, voir l'analyse que j'en ai donnée dans *Foi et Vie*, 16 décembre 1915, cahier B, n° 19, p. 249-268.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1915-1916.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

Religions des peuples non civilisés. *M. M. Mauss* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu,

Religions de l'Amérique précolombienne. *M. G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (4^e partie du *Popol-Vuh*, *Titulos*, etc.), les mercredis à cinq heures. — Déchiffrement des écritures hiéroglyphique et hiéroglyphique de l'Amérique centrale précolombienne, les samedis à cinq heures.

Religions de l'Extrême-Orient. *M. Granet* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Inde. *M. Foucher* : Explication du *Divydvadāna*, les mardis à deux heures 1/4. — Explication de la *Kāthaka-Upanishad*, les mardis à trois heures 1/2. *M. Foucher*, ayant été appelé à donner une série de leçons à l'Université Columbia de New-York, l'ouverture du cours sera annoncée ultérieurement.

Religion assyro-babylonienne. *M. C. Fossey* : Quelques mythes babyloniens et bibliques, les mardis et les jeudis à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. *M. Maurice Vernes* : Les origines de la religion d'Israël ; discussion des plus récentes hypothèses, les mercredis à trois heures 1/4. — Explication philologique du *Cantique des cantiques*, les lundis à deux heures.

Judaïsme talmudique et rabbinique. *M. Israël Lévi* : Les commentaires rabbiniques des *Psaumes*, les lundis à quatre heures 1/2. — *Sépher Hayaschar*, le Livre des légendes bibliques, les lundis à cinq heures 1/3.

Islamisme et Religions de l'Arabie. *M. Clément Huart* : Explication du Coran (chap. V), à l'aide du *Commentaire* de Tabarī, les mardis à quatre heures. — La mystique persane d'après le *Methnevi* de Djelāl ed-Dīn Roūmi (2^e livre), les mercredis à quatre heures.

Religions de la Grèce et de Rome. *M. J. Toutain* : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Italie et dans la partie latine du monde romain, les jeudis à trois heures. — Les cultes officiels et leur organisation dans les

provinces grecques et orientales de l'empire romain, les vendredis à cinq heures.

Religions primitives de l'Europe. *M. Hubert* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Littérature chrétienne et Histoire de l'Église. 1° *M. de Faye* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu. — 2° *M. Paul Monceaux* : *Le De mortibus persecutorum*, de Lactance, les lundis à deux heures. Les inscriptions chrétiennes du sud-ouest de la Gaule, les mardis à dix heures 3/4.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. *M. G. Millet* : L'art chrétien chez les voisins de Byzance : Arméniens, Géorgiens, Russes, Serbes, Bulgares et Roumains, les jeudis à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'épigraphie, les samedis à dix heures 1/2.

Histoire des doctrines et des dogmes. 1° *M. F. Picavet* : Influence de la philosophie romaine sur la formation des doctrines et des dogmes dans l'église chrétienne d'Occident du 1^{er} au viii^e siècle, les jeudis à huit heures. — Les doctrines et les dogmes dans les Conciles des six premiers siècles, les jeudis à quatre heures 1/2. — 2° *M. Alphandéry* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire du droit canonique. *M. R. Génestal* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. *M. L. Lacroix* : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures (mobilisé).

Conférence de *M. Ed. Dujardin* sur des questions relatives aux Églises chrétiennes du 1^{er} siècle, les jeudis à cinq heures.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques :

M. D. Serruys : Le texte de la « Chronique » d'Eusèbe, les mardis à cinq heures (mobilisé).

M. Jean Psichari : Explication grammaticale, linguistique et philologique de l'Évangile selon saint Marc... les lundis à deux heures 1/2.

M. Poupardin : Explication des livres des Miracles de Grégoire de Tours (*suite*) les lundis à dix heures 1/2.

M. R. Gauthiot : Explication de fragments tirés de l'Avesta, les samedis à neuf heures (aux armées).

M. Mayer Lambert : Exposé des éléments de la grammaire hébraïque et explication du livre du Deutéronome, les mardis à deux heures 1/4; explication du livre d'Isaïe (2^e partie), les mardis à trois heures 1/4.

M. Scheil : Explication de textes tirés de diverses chrestomathies, les samedis à huit heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les

mercredis à trois heures 1/2; archéologie hébraïque, les samedis à trois heures 1/2.

M. Isidore Lévy : Histoire d'Israël : la Royauté (*suite*), les lundis à onze heures (aux armées).

M. Moret : Explication de textes historiques et religieux, les mardis à quatre heures 1/2.

III. Au Collège de France :

M. A. Loisy : Histoire générale du sacrifice, les samedis à dix heures 1/2. — Le procès de saint Paul d'après les Actes des apôtres, les lundis.

M. A. Le Chatelier : La famille et le mariage dans les différents pays musulmans, les mercredis à dix heures 1/2. — Les Musulmans du Baluchistan, les samedis à dix heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Étude de divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts. Les inscriptions phéniciennes des rois de Sidon, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

M. Paul Casanova : Les variations de l'Islam, les lundis à trois heures. — Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

M. Sylvain Lévi : Tableau de la littérature bouddhique, les lundis à deux heures. — Étude du Divyādāna, les vendredis à trois heures.

M. Chavannes : Explication du chapitre 23 du Ts'ien Han chou sur les châtiments, les mercredis à une heure 3/4.

M. Pelliot : Étude archéologique, historique et religieuse des grottes de Touen-houang, les lundis à deux heures 1/4 (en service militaire).

M. Maurice Croiset : Rapports de la religion et de la philosophie en Grèce, du vi^e au iv^e siècle avant notre ère, les mercredis à quatre heures.

M. Foucart : Antiquités religieuses de l'Attique, les mercredis à une heure 3/4.

IV. A la Faculté des Lettres :

M. Picavet : La diffusion du plotinisme, du iv^e au xi^e siècle, les lundis à quatre heures 3/4.

M. Jordan : L'Inquisition, les jeudis à deux heures.

M. Guignebert : La société chrétienne au iv^e siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Debidour : Histoire de la papauté sous Léon XIII, les lundis à trois heures 1/4.

M. Puech : Les idées morales et religieuses dans la tragédie, les lundis à cinq heures.

M. Lods : Les traditions sur les patriarches, les samedis à trois heures 3/4. — Les débuts de la littérature hébraïque, les lundis à neuf heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions, tel qu'il se donne à Paris ; il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DOUZIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>W. Deonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique IX.	1
<i>Jean Psichari.</i> Salomé et la décollation de Saint-Jean-Baptiste	131
<i>Franz Cumont.</i> Les anges du paganisme . . . :	159
<i>A. Moret.</i> Horus Sauveur '	213
<i>Cl. Huart.</i> Le Khalifat et la guerre sainte	288
<i>Ch. Flachaire.</i> La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique du commencement du xvii ^e siècle. I.	303

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>L. Delaporte.</i> Les anciennes dynasties souveraines de Sumer et Akkad. . . .	183
<i>Franz Cumont.</i> La « roue à puiser les âmes » du manichéisme	384

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

<i>Canfield (L.-H.).</i> The early persecutions of the christians (<i>Maurice Goguel</i>)	202
<i>Cook (S.-A.).</i> The study of religions (<i>Goblet d'Alviella</i>)	389
<i>Hammer (Heinrich).</i> Traktat vom Samaritanermessias (<i>Ad. Lods</i>)	197
<i>Jirku (Anton).</i> Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T. (<i>Ad. Lods</i>). . . .	190
<i>Lammens (H.).</i> Le Berceau de l'Islam (<i>R. Dussaud</i>)	390
<i>Lote (René).</i> Du christianisme au germanisme (<i>A. Houtin</i>).	205
<i>Maeterlinck.</i> La mort (<i>R. Dussaud</i>)	395
<i>Pschmidt (C.).</i> Die Sage von der verfolgten Hinde (<i>G. Huet</i>)	393
<i>Sidersky (D.).</i> Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive (<i>Ad. Lods</i>)	187
<i>(Weidel Karl).</i> Jesu Persœnlichkeit (<i>M. Goguel</i>)	200

II. — *Notices bibliographiques.*

	Pages.
<i>Giles (Herbert A.). China and the Manchus (P. Masson-Oursel)</i> . . .	202
<i>Quadrotta (Guglielmo). Il papà, l'Italia e la guerra (A. Houtin)</i> . . .	210
<i>Robson (E. Iliff). Studies in the second epistle of St. Peter (Maurice Goguel)</i>	397
<i>Saroukhan. La question arménienne et la constitution nationale en Turquie (1860-1910) (F. Macler)</i>	210
<i>Suzuki (Daisetz Teitaro). A brief history of early chinese philosophy (P. Masson-Oursel)</i>	208
<i>Varandian (Miqayél). Les origines du mouvement arménien (F. Macler).</i>	398
CHRONIQUE.	399

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.